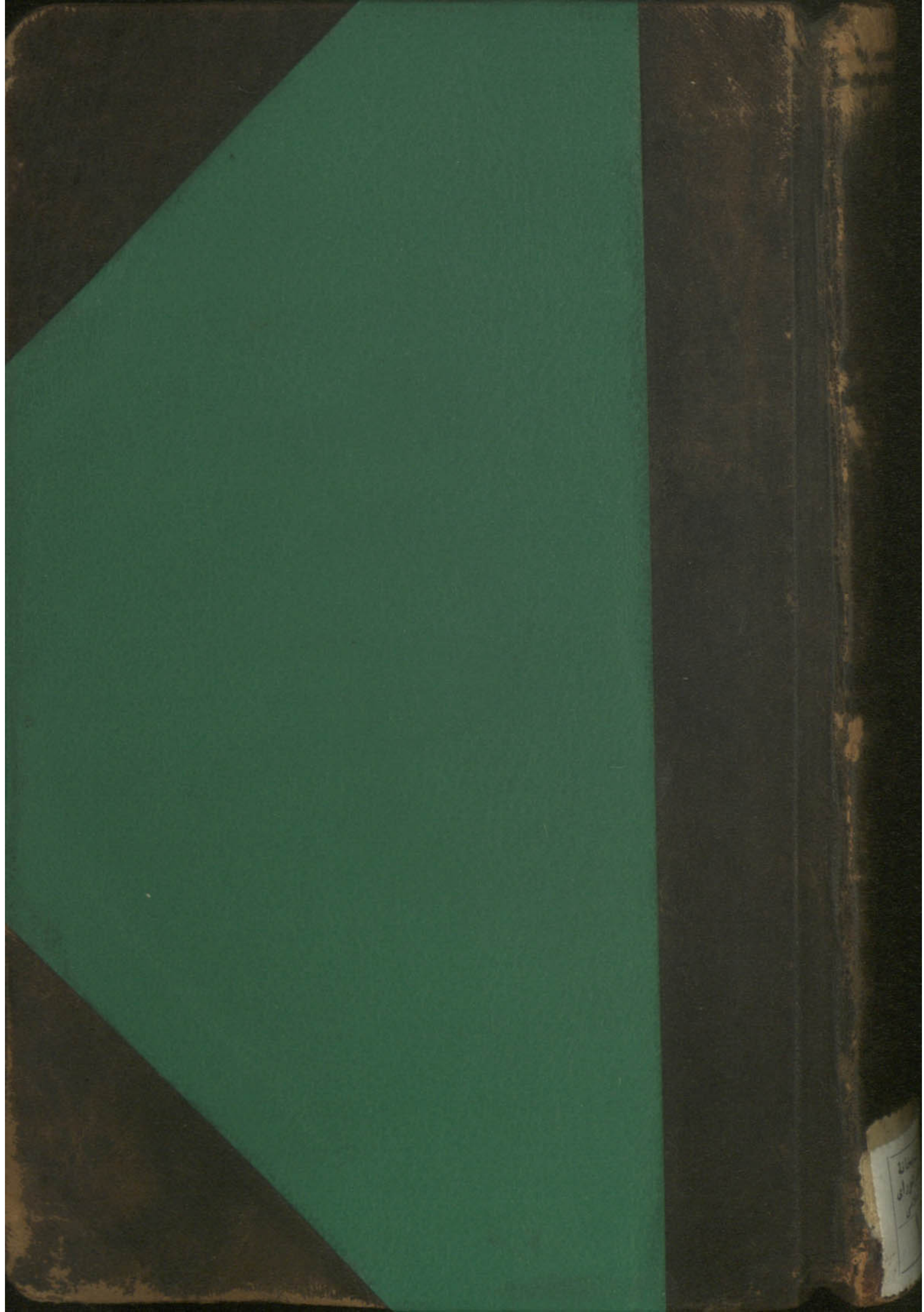


لسان الخواص تصنیف آقا رضی قزوینی

هذا مما اعطانی الحلبی وانا العبد ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذی اخرج بجوده انحاء خیرات الوجود من
اقسام شرور العدم واحیی بمحض [illegible] موات القلوب
باجراء ینابیع العلوم والحکم فاستودع علم الفلاح فیها
والدهقنة علیها ارباب الهمم العالیه من لدن آدم حتی
ختمه بالخاتم نبینا افضل الاولین والآخرین من النبیین
والمرسلین المبعوث الی الاحمر والاسود والعرب والعجم
ثم امر بتفویض الامر من بعده اکمالا للدین واتماما للنعمة
الی علی امیر المؤمنین وعترته اهل بیت العصمة
الرحمة صلی الله علی اولهم الی آخرهم وسلم فحرثوها وسقوها
وحرسوها ورعوها فاستخرجوا منها حبا ونباتا وجنات
الفافا حتی جعلوها الجنة حاضرة لصلحاء بنی آدم فانتظم

بهم اسباب المعاش والصلاح وتهیاء ببرکتهم ذخیرة المعاد
لاهل الفلاح الی انقراض العالم اللهم وفقنا لاتباعهم
وجنبنا عن مخالفتهم وعجل فرج قائمهم وظهور دولتهم و
انتظام طریقتهم علی وجه اکمل واتم **اما بعد** فیقول العبد
رضی الدین محمد القزوینی ان هذه اوراق مشحونة بلطائف
الفوائد من العلوم الحقة الدینیة واطباق مملوة من نفائس
الفرائد من المعارف البرهانیة الیقینیة جمعت فیها زبدة
نتایج القرائح الماضیة من صوائب الانظار وضممت الیها
خلاصة ما جادت به سوانح الحال من ابکار الافکار ثبتت
بتحقیقات وافیة شرد حقایق نفرت عن شبائک مصائد
الانظار من عظماء الفضلاء وحللت بتقریرات شافیة عقد
دقائق کلت فیها اظفار التدبر والتامل من اجلاء الاذکیاء
وضعت لها وضعا جدیدا ارجو ان تنشط بها القلوب وتلذ
منها الاسماع ورتبتها ترتیبا سدیدا اری ان یسهل التناول
ویعین علی الانتفاع فذکرت اعیان الکلمات الدائرة علی

الالسنة الخواص من ارباب العلوم المصطلح عليها بينهم في
محاوراتهم العلمية واوردت مشاهير الالفاظ الواردة عنهم
المشتملة عليها مناظراتهم ومخاطباتهم العقلية والنقلية
راعيا فيها ترتيب حروف الهجاء كما هو العادة المستمرة في
تعداد الالفاظ المترجمة من نقاد حقايق اللغات ومراعيا
لها حفظ نظامها في مراتبها على القاعدة المستقرة لسهولة
اخذها على طالبيها اذا راجعوا اليها في تحقيق المطالب و
النكات فابتدأت بذكر ما تقدمت فيه الالف ثم الباء ثم
التاء الى آخرها من الواو والياء فجعلتها كالابواب
المبنية عليها اركان الكتاب واعتبرت في اجزاء كل منها
ايضا الثواني ثم الثوالث وهكذا فنزلتها منزلة الفصول
التي تعارف فيها ان يشتمل عليها الابواب ثم ذيلت كل
كلمة بتحقيق المباحث المتعلقة بها وتنقيح المسائل المنسوبة
اليها على طبق ما اقتضت الحال والمقام وادرجت فيه ذكر
ما يلائمها ويناسبها وما يحتاج اليه في اتمام الكلام وتوضيح

المرام

المرام من النقض والابرام ملاحظا في كل المراتب ما هو
الواجب على الذمم واللازم على جميع الامم من رعاية شيمة
الانصاف ومجتنبا متعوذا بالله تعالى في جميع الاقوال و
الاحوال عما هو معدود من جملة القبايح العقلية والاثام
الشرعية من المراء والجدال والجور والاعتساف ولما كان
الفارق بين هذا الكتاب ومصنفات اللغويين مع توافقهما
في سياق النظم والترتيب انه لبيان حقيقة ما نطق به الخواص
لا ما تكلم به العوام سميته هذا الاختصاص بلسان الخواص
ليتبين في اول الامر ويتضح في بادي النظر تفاوت المراتب
وتباعد المطالب لذوي الافهام والملتمس من اخوان الدين
واصحاب العرفان واليقين ان يعدوه في جملة ما يمكن ان
ينتفع به ارباب التحصيل وان ينظروا اليه بعين الالتفات
ويصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزلل والخطأ والنسيان
في اثناء النفي والاثبات والجرح والتعديل ومن حسن
الاتفاق الذي ناسب المقصود فيه وهو الترقي من بداية الجهل الى

باعتباره

نهاية العلم ما وقع فيه باقتضاء الترتيب من الابتداء بابجد و
الانتهاء باليقين وامثال هذا مما قد يتفأل به في المطالب
ويستفتح منه توفيق الوصول الى المآرب فاسأل الله التوفيق
وبه استعين انه خير موفق ومعين

ابجد

عبارة عن ثماني كلمات مشهورة مفتتحة بهذه الكلمة تجمع فيها
جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت
العادة بتعليمها المبتدئين بعد ما علموهم الهجاء مفرداتها
ومركباتها الثنائية على نظم وترتيب مألوف للطباع منشط
لهم على اخذه وضبطه والسر في ذلك على الظاهر هو الاشعار
للمبتدي بعد تعلم المفردات والثنائيات المنتظمات ان في الكلام
تركيبات ثلاثية ورباعية ايض غير منتظمة على نظام مألوف
ليستأنس المبتدي بوقوع المتخالفات ايض فيه فيتيسر له
الشروع في تعلم مطلق الكلام وفيه سر آخر هو انا سميناها بالفاظ
مستعملة في معنى من المعاني بعد توحشهم من تركيبات مهملة
هجائية يؤيده ما ذكروا لها من المعاني هو ان ابجد بمعنى وجد

وهوز بمعنى ركب وحطي بمعنى وقف وكلمن بمعنى صار متكلما
وسعفص بمعنى اسرع في التعلم وقرشت بمعنى اخذه بالقلب و
ثخذ بمعنى حفظ وضظغ بمعنى اتم فيكون كلها على صيغة الماضي
من الثلاثي او الرباعي فمعنى المجموع على ترتيبها يصير بالفارسية
پيدا كرد در پيوست واقف شد سخن گوی شد زود بياموخت
در دل گرفت نگاه داشت تمام كرد وعلى هذا لا يخفى امكان
اعتبار فائدة اخرى ايض فيها هي تاليفهم بالمعاني المربوطة بعضها
ببعض بنوع خاص من الارتباط يستنبط منها الذكي المتعلم
اذا فهمها ان الاهم له اللائق بشأنه في حال التعلم ما يفهم
منها من الاخذ والتركيب والوقوف على المقصود وتكرار
التكلم والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ
فيه والقيام بحقه من الاتمام واني قد تفطنت من اسرار وضعها
غير ما ذكرناه بسر لطيف ينتفع به المنتهي ايض لم اجد احدا
يحوم حوله هو انها طريق ضبط وتمييز لمتشاكلات اسامي حروف
الهجاء خطا يغني عن مؤنة ما اشتهر في طريقه من ذكر الفاظ المهملة

والمعجمة والموحدة والمثناة من فوق او من تحت مثلا وتوضيح
الكلام فيه ان المتشاكلات المذكورة هي ثمانی عشرة الباء والتاء
والثاء والياء ثم الحاء والخاء ثم الدال والذال ثم الراء والزاء
ثم السين والشين ثم الصاد والضاد ثم الطاء والظاء ثم العين
والغين فركبوا هذه الكلمات على وجه لم تتفق متشاكلتان
منها في كلمة واحدة كما يرى من وقوع الباء في ابجد والتاء
في قرشت والثاء في ثخذ والياء في حطي وكذلك الحاء في
حطي والخاء في ثخذ وهكذا الى العين في سعفص والغين
في ضظغ فهذا التركيب بهذا النسق يشكل جدا ابدا يمتنع عادة
اتفاقه بدون قصد ورعاية من مؤلفها فيعلم بذلك ان
الواضع لها قصد بهذا التركيب ان يكون طريقا مختصرا في
تمييز المتشاكلات المذكورة بعنوان الاضافة كان يقال
مثلا اللفظ الفلاني بياء ابجد او تاء قرشت وهو كما لا يخفى
الطف واخصر من ان يميز بعنوان الوصف فيقال مثلا
هو بالباء الموحدة او التاء المثناة من فوق فيسقط بهذا

التدبير

التدبير مؤنة افتقار المصنفين والكتاب الى زيادة غير
محتاج اليها واني ان شاء الله اضبط في هذا الكتاب
كل ما يحتاج الى ضبطه وتمييزه باستعانة هذه الكلمات وارجو
ان يستحسنه الاذكياء من بعد ويصطلحوا على ذلك ويحيوا
به مقصود القدماء المؤلفين لها المندرس بمرور الزمان
لعدم الخوض في المقصود فيه والدليل على قدم وضعها ما
ذكره صاحب القاموس بقوله وابجد الى قرشت وكلمن اسم
ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف اسمائهم
هلكوا يوم الظلة فقالت ابنة كلمن " كلمن هدم ركني هلكه
وسط المحلة " سيد القوم اتاه الحتف نارا وسط ظلة "
جعلت نارا عليهم دارهم كالمضمحلة " ثم وجدوا بعدها ثخذ
ضظغ فسموها الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه
شتى ظاهرة على المتأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب
الايكة بنار امطرت عليهم من سحابة بدعوة شعيب عليه السلم
على طبق ما اقترحوه بقولهم فاسقط علينا كسفا من السما

دليل اخر على قدم وضع ابجد

ويدل ايضا على قدمها مع اشتمالها على بعض الاسرار والاشارات
ما روى الصدوق رحمه الله فى كتاب التوحيد عن ابى الجارود
زياد بن منذر عن محمد بن على الباقر عليهما السلام قال لما ولد
عيسى بن مريم عليه السلام كان ابن يوم كانه ابن شهرين فلما كان
ابن سبعة اشهر اخذت والدته بيده وجاءت به الى الكتاب و
اقعدته بين يدى المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل
ابجد فرفع عيسى عليه السلام رأسه فقال هل تدرى ما ابجد فعلاه
بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب لا تضربنى ان كنت تدرى
والا فاسئلنى حتى افسر لك قال فسره لى فقال عيسى عليه السلام
الالف آلاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال
دين الله هوز ها هول جهنم والواو ويل لاهل النار و
الزاء زفير جهنم حطى حطت الخطايا عن المستغفرين كلمن كلام
الله لا مبدل لكلماته سعفص صاع بصاع والجزاء بالجزاء
قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب خذى ايتها المرأة
بيد ابنك فقد علم ولا حاجة له فى المؤدب وروى ايضا عن

الاصبغ

توضيح ما وقع فى الروايات من بيان معنى ابجد

الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله
فى تفسير ابجد ما يقرب من ذلك بعد ما قال صلى الله عليه
وآله تعلموا تفسير ابجد فان فيه الاعاجيب كلها ويل لعالم جهل
تفسيره فمما وقع فى الروايتين من تفسير بعض كلماتها كابجد
وهوز بان كلا من حروف هجائه اشارة الى كلمة تامة كما روى
فى تفسير بسم الله من ان الباء بهاء الله والسين سناء الله
والميم مجد الله وكما فى روايات كثيرة فى بيان معانى حروف
الهجاء وفوايدها مبنى على ضرب من بيان المرام بنوع اختصار
فى الكلام اعتمادا على فهم المخاطب به فاكتفى عن كل كلمة على
حرف منها كما نقل عن الزجاج فى تفسير المقطعات القرآنية
ويؤيده ما روى عن ابن عباس فى معنى قوله تعالى الم انا
الله اعلم وفى الر انا الله ارى وكذا ما روى عنه من ان
الر وحم ون هى حروف الرحمن مفرقا وما روى عن غيره
فى معنى يس يا سيد المرسلين وفى المص الم نشرح لك صدرك
ويوافق هذه الروايات ما روى عن بعض اهل البيت عليهم السلام

في معنى كهيعص ان الكاف عبارة عن كربلا والهاء عن هلاك العترة والياء عن يزيد ظالم الحسين عليه السلم والعين عن عطشه والصاد عن صبره وأمّا ما وقع فيهما من تفسير بعض آخر كحطى وقرشت بان مجموع الكلمة اشارة الى كلام تام وعبارة عن نوع من المناسبة فمبنى ايض على ضرب آخر من الايجاز والاختصار نظير ما ذهب اليه قوم في الفاظ المقطعات من انها اسامي السور اذا لوحظ معه ما يلوح مما تفطن به بعض في بيان اختصاص كل سورة بما بدئت به حتى لم يكن الم في موضع الر ولا حم في موضع طس قال وذلك ان كل سورة بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له محقق لكل سورة منها ان لا يناسبها غير الوارد فيها فلو وضع ق في موضع ن لم يمكن لعدم التناسب الواجب مراعاته في كلام الله وسورة ق بدئت به لما تكرر فيها من الكلمات بلفظ القاف من ذكر القرآن والخلق وتكرير القول ومراجعته مرارًا وتلقين الملكين وقول العتيد والرقيب والسائق و

الالقاء

الالقاء في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب و القرون والتنقيب في البلاد وتشقق الارض وحقوق الوعيد [illegible] لك وقد كرر [illegible] من الكلم الواقع فيه [illegible] ستمل [illegible] ص على خصومات [illegible] على

[illegible]

اد [illegible]

من هذين الضربين لا [illegible] الكلمة كما ترى في كلمة بسم الله وكما قد عرفت في كلمات [illegible] وكما يحتمل في الفاظ المقطعات القرآنية على ما سيجئ بتصير ابلغ والطف ولا يستبعد من رعاية امثال هذه النكات الخفية المحتجبة عن اكثر الاذهان في بعض انحاء التخاطب من لم الف بانواع خطاب الله لخواصه من الانبياء عليهم السلم و خطاب الانبياء لخواصهم من الائمة عليهم السلم فان كلا منهما

مشحون بما يستغربه العوام من اهل اللغة لعدم استعدادهم
لفهمه لفقدان ما يتوقف عليه فهمه فيهم مما يخص الخواص من
علوم غزيرة حاصلة لهم من طرق مسدودة على سائر الناس
كالوحي والتحديث والتفهيم فلا يحصل لغيرهم الا بالتوقيف
عنهم على ان قوما اعتقدوا في الفاظ المقطعات القرآنية
ان لها مدلولات كانت في زمان النزول معلومة او قريبة
فصحاء العرب وانه لولا ذلك لكانوا انكروا ذلك على النبي
صلى الله عليه وآله بل تلا عليهم حم فصلت وص وغيرهما
فلم ينكروا ذلك بل صرحوا بالتسليم له في البلاغة والفصاحة
وهذا الاحتمال وان كان لا يخلو عن بعد يجري نظيره فيما
نحن فيه فانه لا يمتنع ان يكون وضع ابجد في زمان كان
فيه ارادة هذه المعاني عن هذه الكلمات مع انها موضوعة
لمعان اخر ايضا او ان المقصود الاصلي منها امر آخر شائعة
ولا سيما بين خواصهم خصوصا على احتمال ان يكون هذه
الكلمات في جملة خطاب الله تعالى لبعض انبيائه لا من موضوعات

البشر فان كونها مشتملة على الاعاجيب كما صرح به في رواية
الاصبغ مؤيد لهذا الاحتمال جدا واما ما وقع في رواية
الاصبغ ايضا من الامر بتعلم تفسير ابجد والوعيد على جهله
يمكن ان يكون باعتبار معان اشتمل عليها ما ذكر في تفسيره
من صفات الله تعالى ودينه وما اعد للناس من الثواب و
العقاب وما شابه هذه الامور فانها مما وقع التكليف
بمعرفتها في كل شريعة ولو اجمالا ولا يعذر من جهلها اذا تيسر
له تلك المعرفة ولعل قوله عليه السلام ويل لعالم جهل تفسيره اشارة
الى هذا الشرط فتدبر ومما يدل ايضا على ان ابجد مما وضع
في قديم الزمان سواء فرض انه من الله تعالى او من المخلوقين
ما فرعوا عليه في قديم الايام من الحساب المشهور بالجمل بضم
الجيم وفتح الميم المشددة او المخففة ومن لطائف الاتفاقات
المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف الهجاء المجموعة فيه
ثمانية وعشرون فجعلوا سبعة وعشرين منها لاصول مراتب
الاعداد من الآحاد والعشرات والمآت وواحدا للالف

فلم يحتاجوا معها الى ضم شئ آخر اليها اصلا فضلا عن تكراره كما
احتيج فى ارقام حساب اهل الهند الى ضم علامة صفر فى عشراتهم
وصفرين فى مآتهم والثلثة فى احاد الالوف وهكذا فيحصل المقصود
فى جميع المراتب من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم
والتاخير كما هو المقرر المشهور فى حساب اهل التنجيم فى بلادنا
والدليل على اعتبار هذا الحساب من قديم الايام ما نقل المفسرون
عن بعض فى تفسير المقطعات القرآنية ان كل حرف منها يدل على
مدة قوم وآجال آخرين حتى نقلوا عن اليهود انهم بعد سماع مفتتح
سورة البقرة توهموا انه اشارة الى ان مدة بقاء شريعة محمد ص
احدى وسبعون سنة على مجموع الالف واللام والميم فلما قرئ
عليهم سائر الفواتح ارتفعت الشبهة عنهم وايضا يدل عليه ما رواه
الصدوق رحمه الله فى اكمال الدين وغيره من كتبه وذكره القطب
الراوندى فى الخرائج والجرائح قال حدثنا ابو الفرج احمد بن المظفر
بن نفيس المصرى الفقيه قال حدثنا محمد بن احمد الداودى عن ابيه
قال كنت عند ابى القاسم بن روح قدس سره فسأله رجل ما معنى

قول العباس للنبى ص ان عمك اباطالب قد اسلم بحساب الجمل
وعقد بيده ثلثا وستين فقال عنى بذلك اله احد جواد وتفسير
ذلك ان الالف واحد واللام ثلثون والهاء خمسة والالف واحد
والحاء ثمانية والدال اربعة والجيم ثلثة والواو ستة والالف واحد
والدال اربعة فذلك ثلثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى و
مؤدى هذا التفسير على الظاهر ان قوله وعقد بيده الخ عطف
تفسيرى لقوله قد اسلم بحساب الجمل والمراد منهما ان اباطالب
اخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهم اهل الخبرة منها انه اقر
بامهات اسمائه وصفاته التى يمكن ان يرجع اليها البواقى و
يمكن ان يحمل على هذا ما رواه الكلينى رحمه الله فى ابواب التاريخ
عن ابى عبد الله عليه السلم قال ان اباطالب اسلم بحساب الجمل وعقد
بيده ثلثا وستين ويحتمل ان يكون المراد من الفقرة الاولى
فى الروايتين معنى آخر غير الاشارة الحسابية حاصله ان اسلامه
كان بعنوان حساب الجمل غير مختص بلغة دون لغة ولسان
دون لسان بل على وجه شائع اطلع عليه جميع الطوائف وحينئذ

يمكن ان يكون اشارة الى رد التخصيص الذي ربما يفهم مما روي
عن ابي ذر الغفاري قال والله الذي لا اله غيره ما مات
ابو طالب حتى آمن بلسان الحبشة ويؤيد هذا المعنى ما روى
ايضا الكليني رحمه الله عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان ابا طالب
اسلم بحساب الجمل قال بكل لسان ويلائمه ايضا ما يلوح مما نقل
برواية شعبة عن قتادة في حديث طويل هو ان المراد بعقد ثلث
وستين بيده انه اسلم اسلاما ظاهرا برفع سبابة اليمنى عند
التكلم بالشهادتين كما هو المتعارف في تلك الحالة يدل عليه حساب
العقود المشهور بين الجمهور المنقول عن القدماء فانهم وضعوا
سبعا وثلثين صورة من اوضاع اصابع اليمنى واليسرى للاشارة
الى الاعداد من الواحد الى عشرة الالاف تكون علامة الثلثة
من تلك الصور ضم الخنصر والبنصر والوسطى من اليمنى قريبة من
اصولها كما هو المتعارف بين الناس في عدها باقتضاء الطبع
وعلامة الستين وضع باطن العقد الثاني من سبابتها على ظاهر
العقد الاول من ابهامها كما يفعله الرماة عند الرمي فصورة الثلث

ستين

والستين في هذا الاصطلاح توافق ما تعارف في حال اظهار
الشهادتين فلا يبعد ان يراد بهذا العدد هذه الصورة خصوصا
اذا كان نظير ذلك واقعا في كلامهم كما في الشعر الذي ذكره
الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد للاستشهاد عند ذكر معنى
البديع من اسماء الله تعالى خاطب الشاعر رجلا بخيلا فقال
وكفاك لم تخلقا للندى ولم يك بخلهما بدعة فكف عن
الخير مقبوضة كما حط عن مائة سبعة واخرى ثلثة آلافها
وتسع مئيها لها شرعة فان الظاهر ان الشاعر اشار الى
ان كلا من كفيه مقبوضة مضمومة عن الاحسان اليمنى منهما
على صورة ثلثة وتسعين واليسرى على صورة ثلثة آلاف وتسعمائة
بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ضم الخنصر والبنصر والوسطى
كلها من اليمنى وصورة التسعين وضع رأس ظفر السبابة منها
على مفصل العقدة الثانية من ابهامها فتصير الكف اليمنى مقبوضة
بجميعها عند الاشارة الى ثلثة وتسعين وكلما هو في الكف
اليمنى للآحاد والعشرات يكون في الكف اليسرى للالوف والمآت

فتصير الكف اليسرى ايضا مقبوضة بجميعها عند الاشارة الى ثلثة
آلاف وتسعمائة هذا وقد حمل الاستاد دام ظله روايتي الكافي
في شرحه على معنى آخر لا تعلق له بما يتفرع على ابجد ان اردته
فارجع اليه فظهر مما تلونا عليك ان حساب الجمل معمول عليه من
قديم الايام وقد تصرف المتاخرون فيه تصرفات لطيفة منها
التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل عليها بنفسها او باعتبار معناه اللغوي
او الاصطلاحي بنوع من انواع الدلالات على عددها باعتبار
هذا الحساب كما جرت العادة في المعميات ان يعبر مثلا عن اللام
بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لايامه وعن غين
ضنطغ بالعندليب باعتبار ان اسمه بالفارسية هزار او بالعكس
ومن هذا القبيل ما قيل غفلة عن حدوث امثال هذه
الاصطلاحات في معنى طه انه يجوز ان يكون المراد به يا بدر
خطابا للنبي صلى الله عليه وآله باعتبار ان عدد مجموع الطاء
والهاء اربعة عشر عدد ما يصير به الهلال بدرا من الشهر
منها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية امور مستحسنة

تلك

ذکر تصرفات متأخرین در حساب جمل

تلك وتنشط منها الاسماع والقلوب ويتسهل بها الضبط والحفظ
كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور
باسم الزبر واستخراج نوع آخر منه مسمى بالبينات وتوضيحه ان
لكل من الالف والباء والجيم مثلا اذا اعتبرت اسماؤها اعتبارين
الاول اعتبار اوائل الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا
الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلثة وهكذا
الثاني اعتبار تمام الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة
وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء واحدا
عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين عدد مجموع مسمى الياء
والميم فيقال للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثاني حساب
البينات ووجه التسمية في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن ان
يكون مناسبة تقابلهما في لفظ القرآن فبعض الحروف يكون زبره
اكثر من بيناته في الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها بالعكس
ككل من حروف كلمن وبعضها متساوي الزبر والبينات كما اتفق
في حصوص سين سعفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف

كثيرة يتفطن بها الاذكياء من جملتها اتفاق مطابقة عدد
بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد بينات لفظ علي
لعدد زبر لفظ ايمان نظم الفاضل الدواني في سلك رباعية
المشروحة بقوله شعر خورشيد كمالست نبي ماه ولي اسلام
محمد است وايمانست علي كر بينتي برين سخن ميطلبي بنكر كه
زبينات اسماست جلي وربما اعتبر جمع الاعتبارين معًا
في الحساب فيكون عدد الالف مثلا بهذا الاعتبار مائة
واحد عشر عدد مجموع الالف واللام والفا جميع ملفوظ اسمها
فيقال لهذا العدد للالف عدد الملفوظية لها ولما سبق
باسم حساب الزبر باعتبار هذه المقابلة عدد المكتوبي لها
ويعتبر هذا ايضا كثيرا في المعميات فهذه كلها اعتبارات
اصطلاحية معظم فوايدها انما هو ما ذكرنا لكن قومًا من
المتصوفة بناء على ما تخيلوا من ان مراتب الاعداد منطبقة
على مراتب العوالم وانها مرآة لحقائق الاشياء حتى لو وفق
احد للاطلاع على جميع خواصها واحوالها انكشف عليه احوال

بيان انطباق مراتب الاعداد على مراتب العوالم وما فرعوه عليه

الموجودات حتى الحوادث الماضية والآتية كانهم اعتقدوا
ان لامثال ما نقل عن بعض المغاربة من هذا الباب مثل استنباطه
من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع زلزلة عظيمة
في سنة اثنتين وسبعمائة وكان الامر كذلك اصلا في نفس الامر
فصرفوا اعمارهم في تلك الخيالات فاجروا انواع الحساب المذكور
في اسماء الله تعالى بل في سائر الاسماء والالفاظ وادعوا ان
ذلك باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحصيل المطالب
فاخترعوا طرقًا في وضع تلك الاسماء في الالواح بهذا الحساب
ووضعوا قواعد غريبة من التكسير الصغير والكبير والمكسر وفي
تقسيم الحروف على حسب الطبائع الى الناري والهوائي والمائي
والارضي واسقاط بعض منها في الحساب واثبات آخر منها
وغير ذلك مما لا طائل تحته ثم ادعوا لمن يميل طبعه الى استماع
امثال تلك الامور طمعًا في الاحتيال الى كسب المراتب ان
لامثال الالواح المقسومة بالمربعات الموضوعة فيها هذه
الاسماء على هذه الاصول الموضوعة آثارا غريبة واحكامًا عجيبة

يترتب بعضها على اصل وضعها فيها وبعضها على دفنها فى امكنة معين
مخصوصة وبعضها على تعويذها بربطها او تعليقها على عضو
مرعية فى جميعها الساعات الموافقة لخصوص المطالب باعتبار
اوضاع البروج والكواكب واثبتوا ايض لتكرار كل من هذه
الاسماء بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدده المخصوص
به المستنبط من تلك الاصول خصوصا مع رعاية امور اخر منها
موافقته فى الحساب لاسم الذاكر المذكور فوائد عظيمة وخواص
جليلة وطائفة اخرى من المحتالين اضافوا الى تلك الدعاوى
اباطيل جليلة اخرى يكاد لا يخفى بطلانها على جهال العوام ايض
منها ادعاؤهم معرفة الغالب والمغلوب من شخصين متعارضين
بحساب اسمهما وطرح عدد مخصوص من كل منهما مرة او مرات
حتى يبقى عدد اقل منه ثم النظر فى جدول اخترعوا لذلك والحكم
بان ايا منهما هو الغالب وغفلوا او تغافلوا عن ان هذا
الحكم بهذا الحساب مستلزم لدوام غالبية خصوص احد المسميين على
الآخر فى جميع الاشخاص والاحوال والازمان مع انه باطل

بالتجربة بل بالضرورة واعجب من جميع ما ذكرنا جرأة بعض من
هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييدا لصحته
وترويجا له وجلبا للقلوب قوم الى بعض الائمة من اهل البيت
عليهم السلم مع انه ليس فى كتب خواص شيعتهم ومشايخ طريقتهم
الذين شانهم تتبع اخبارهم واقتفاء آثارهم شئ من ذلك
نسأل الله توفيق الهداية ونعوذ به من خذلان الغواية

الابداع

وكذا الابداع والاختراع بل الفطر والانشاء والابتداء
ايض عبارة عن احداث الفاعل المراعى فى افعاله المصالح
امرا غريبا فى الخارج بلا مدخل لفعل غيره فيه فيعتبر فيه الحدوث
الزمانى على ما هو من مقررات المليين فيما سوى الله تعالى
ولا يمكن تعلقه بقديم فضلا عن اختصاصه به كما جرى عليه
اصطلاح الفلاسفة على ما يفهم من قول ابن سينا فى النمط
الخامس من الاشارات وصرح به المحقق الطوسى فى شرحه ويعتبر
فيه ايض رعاية المصلحة ولا يكون محض الاشتمال عليها كما اغتر به

جمهور الفلاسفة ويعتبر فيه ايضا الغرابة بان لا يكون على منوال ما كان قبله فلا يقال مثلا لدورة معينة متأخرة عن بعض دورات الفلك انها مبدعة وقس عليها الاشخاص المتأخرة في الوجود عما يتحقق به النوع اولا الا ان يكون لبعضها المعين خصوصية غريبة كانسان ذي رأسين مثلا في النوع الانساني ويعتبر فيه ايضا استقلال الفاعل بعدم مدخلية فعل الغير فيه فلا يقال على الحقيقة لصنعة غريبة منا مؤلفة من مواد مخلوقة لغيرنا انها مبدعة منا فيختص هذا الاعتبار به تعالى ولا يعتبر فيه عدم تقدم مخلوق عليه اصلا ولا عدم تقدم مادة لم يحصر المبدع في المخلوق الاول او المخلوق لا من مادة سابقة وان لم تكن من خلق الغير كما يتوهم من بعض استعمالاته وما يرى من كون المخلوق لا من شيء خصوصا مع عدم سبق موجود عليه اصلا احق بهذا الاسم لا يدل على انه معتبر في معناه وليست غاية ما يلزم منه الا التشكيك على التحقيق وقد اعتبر ابن سينا في حده كونه لا عن شيء ولا بواسطة شيء فقال في رسالة الحدود

ذكر اعتبار ابن سينا قيود الابداع

الابداع اسم مشترك لمفهومين احدهما تأييس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون موجودا وقد افقد الذي في ذاته افقادا تاما انتهى والفرق بينهما ان الاول تفسير لمصدر الفاعل والثاني لمصدر المفعول واستعماله بالمعنى الثاني نادر بل متروك ولذا لم نتعرض لتحديده وبالجملة اخذ في كلا المفهومين عدم توسط شيء آخر وكلام قدماء الفلاسفة في رعاية هذا الاعتبار مضطرب بل بعضهم صرح بما ينافيه كما نقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن ثالس الملطي وهو اول من تفلسف بالملطية قوله ان للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما تدرك من جهة آثاره وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو افاعيله وابداعه وتكوينه الاشياء فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا وان القول الذي لا مرد له هو انه المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط و

نقل كلام قدماء الفلاسفة في الابداع

اذا كان هو فقط فلا يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو وصورة
او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة
تنافى هذين الوجهين والابداع هو تأييس ما ليس بأيس واذا
كان هو مؤيس الايسيات فالتأييس لا من شئ متقادم انتهى
فان ظاهر بعض هذه العبارة وان كان يوهم الاعتبار المذكور
ولكنه نقل عنه ايض فى تفاصيل مذهبه ان المبدع الاول هو الماء
ومنه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فاستعمل
الابداع فى الماء والجواهر المخلوقة منه ايض فلا يختص على ذلك
بما كان لا من مادة سابقة فيكون المراد بقوله لا من شئ
متقادم لا من مثال سابق احتذى عليه بقرينة قوله فابدع
الذى ابدع ولا صورة له عنده او يكون المراد بهذا الابداع الفرد
الكامل منه وهو التأييس الاول الذى به تحصلت حقيقة
التأييس ومما يدل على ما قالاتهم على عدم رعاية الاعتبار المذكور
ما نقل عن زينون الاكبر من قوله ان المبدع الاول كان
فى علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه

غير متناه والصور التى فيه من حد الابداع غير متناهية انتهى
فان اضافة الابداع الى كل جوهر مشعرة بعدم انحصار المبدع فى
المخلوق الاول وكذا ما نقل عن ذيمقراطيس انه كان يقول
فى المبدع الاول انه ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل
الاخلاط الاربعة وهى الاسطقسات اوائل الموجودات كلها
ومنها ابدعت الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ثم ان...
على اعتبار الامور الاربعة المتقدمة وعدم اعتبار الامرين
الاخيرين فى معنى الابداع وما يشابهه اطلاقات الكتاب
والسنة واستعمالات المفسرين والمحدثين والمتكلمين يظهر ذلك
لمن تتبعها واحاط بها خبرا ولكنا نذكر هنا بعضا منها على
سبيل الانموذج فمنها قوله تعالى فى سورة البقرة وسورة
الانعام ايض بديع السموات والارض ذكر الزمخشرى وغيره
فى جملة احتمالات تفسيره ان البديع هنا فعيل بمعنى مفعل
فالمراد مبدع السموات والارض وقد قدم الطبرسى رحمه الله
فى جوامع الجامع فى تفسير ما فى سورة الانعام هذا الاحتمال

على احتمالين آخرين احدهما ان يكون صفة مشبهة مضافة الى
فاعلها اى بديع سمواته وارضه وثانيهما ان يكون صفة مشبهة
ايض ولكن فاعلها هو الله تعالى اى بديع فى السموات والارض
كقولهم فلان ثبت الغدر اى ثابت فيه والمعنى هو عديم النظير
والمثل فيهما وذكر الصدوق رحمه الله فى كتاب التوحيد فى تفسير
البديع المعدود فى جملة اسماء الله تعالى اى التسعة والتسعين
التى ورد فيها انها من احصاها دخل الجنة انه بمعنى مبدع البدائع
ومحدث الاشياء على غير مثال واحتذاء وانه فعيل بمعنى مفعل
كقوله عز وجل عذاب اليم والمعنى مؤلم وقول العرب ضرب وجيع
بمعنى موجع وقول بعض شعرائهم فى شعره الداعى السميع بمعنى
المسمع وجمهور اهل اللغة ايض وافقوا الطوائف فى مجئ البديع
واخواته بمعنى الفاعل من باب الافعال وان كان خلاف ما
هو القياس من اشتقاق الفعيل من المجرد لا المزيد فيه فان مخالفة
القياس وموافقته من الاصطلاحات ولا عبرة فى المعنى الا
بالاستعمال على ان احمد بن على البيهقى فى كتابه المسمى بمحيط لغات

القرآن

القرآن ذكر انه موافق للقياس ايض وان اشتقاقه ليس من ابدع
بل من بدع بمعناه وان كان اقل استعمالا منه فيكون بمعنى الفاعل
منه على ما هو القياس فى قدير وعليم وغيرهما ولا يخفى انه على ذلك
يمكن هنا احتمال آخر هو رابع الاحتمالات المذكورة هو ان يكون
البديع فى الاية فعيلا بمعنى المفعول فاضافته الى السموات والارض
تفيد انها مبدعة فمعنى الاية على هذا الاحتمال والاحتمال الاول
الذى تلقاه الفحول بالقبول تدل على تعلق الابداع بالسموات
والارض الحادثات عند جميع المليين مع انها مخلوقة من الماء
متاخرة عنه فى الوجود على ما هو المقر بين اهل الاديان واعترف
به بعض الملطيين من الفلاسفة ايض كما مر ولعل ما ذكره الفخر
الرازى فى الاربعين من جملة اقوال الفلاسفة فى تعيين اول
المخلوقات ان منهم من قال اصل الاشياء الماء ثم الماء تحرك
فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة
زبد وارتفع منه دخان فتكونت الارضون من ذلك الزبد
والسموات من ذلك الدخان اشارة الى هذا القول او قول

جمع آخر ايضا منهم فان اصل هذا المذهب مأخوذ مما هو مذكور
في السفر الاول من التورية ترجمته ان مبدأ الخلق جوهر خلقه الله
تعالى ثم نظر اليه فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ثار من الماء
بخار مثل الدخان فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال فلا يبعد
ان يميل اليه من له منهم اقبال الى اصحاب الوحي فان الشهرستاني
بعد تجويزه اولا من قول ثالس الملطي بان المبدع الاول هو الماء
ثم تأويله ثانيا على وجه لا يخالف قول الفلاسفة المشائين له
القائلين بالجواهر المجردة وتقدمها في الوجود ثم ذكره ثالثا
ما في التورية بتقريب قال بعد جميع ذلك وكان ثالس الملطي
انما تلقى مذهبه من هذه المشكوة النبوية انتهى وفي القرآن
الكريم ايضا اشارات اليه دلت عليها روايات اهل البيت عليهم السلام
منها ما روى الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد عن ابي الصلت عبد
السلام بن صالح الهروي قال سأل المأمون علي بن موسى الرضا عليه السلام
عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض في
ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا قال

السموات وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه

ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق
السموات والارض الحديث وروى الكليني رحمه الله ايضا عنه عليه السلام
هذا المعنى ويظهر ايضا مما فصله امير المؤمنين عليه السلام في خطبة
مذكورة في اوائل نهج البلاغة يذكر فيها ابتداء خلق السموات و
الارض قال فيها ثم انشأ سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء
وسكائك الهواء فاجرى فيها ماء متلاطما تياره متراكما
زخاره حمله على متن الريح العاصفة والزعزع القاصفة فامرها
برده وسلطها على شده وقرنها الى حده الهواء من تحتها
فتيق والماء من فوقها دفيق ثم انشأ سبحانه ريحا اعتقم
مهبها وادام مربها واعصف مجريها وابعد منشأها فامرها
بتصفيق الماء الزخار واثارة موج البحار فمخضته مخض السقاء
وعصفت به عصفها بالفضاء ترد اوله على آخره وساجيه على
مائره حتى عب عبابه ورمى بالزبد ركامه فرفعه في هواء منفتق
وجو منفهق فسوى منه سبع سموات جعل سفلاهن موجا
مكفوفا وعلياهن سقفا محفوظا وسمكا مرفوعا بغير عمد

اعقم

يدعها ولا دسار ينتظمها الخطبة ومن جملة مايدل على اصل
المطلوب فى معنى الابداع ونظائره من اطلاقات السنة ماروى
الصدوق رحمه الله فى كتاب التوحيد فى خطبة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من
قوله ابتداء ما ابتدع وانشاء ما خلق على غير مثال كان سبق لشىء
مما خلق ومنها ماروى الكلينى رحمه الله فى كتاب التوحيد من
الكافى عن امير المؤمنين عليه السلم من قوله ابتدع ما خلق بلا مثال
سبق ولا تعب ونصب وفى باب خطب النكاح من كتابه عنه عليه السلم
من قوله مبتدع الخلق بديئا اولا يوم ابتدع السماء وهى دخان فقال
لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضيهن
سبع سموات فى يومين ومنها ماروى فى نهج البلاغة عنه ع
فى خطبة يذكر عجيب خلقة الطاوس من قوله ابتدعهم خلقا عجيبا
من حيوان وموات وساكن وذى حركات وفى خطبة اخرى من قوله
عليه السلم مبتدع الخلائق بعلمه ومنشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم
ولا احتذاء لمثال صانع حكيم وفى خطبة اخرى جامعة لاصول
التوحيد ما لا يجمعه خطبة من قوله وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها

باعجب من انشائها واختراعها وكيف ولو اجتمع جميع حيوانها
من طيرها وبهائمها وما كان من مراحها وسائمها واصناف
اسناخها واجناسها ومتبلدة اممها واكياسها على احداث بعوضة
ما قدرت على احداثها ولا عرفت كيف السبيل الى ايجادها ولتحيرت
عقولها فى علم ذلك وتاهت وعجزت قواها وتناهت ورجعت
خاسئة حسيرة عارفة بانها مقهورة مقرة بالعجز عن انشائها
مذعنة بالضعف عن افنائها ومنها ماروى الصدوق رحمه الله
فى الباب الاول من كتاب التوحيد عنه عليه السلم من قوله ابتدع الخلق
على غير مثال امتثله ولا مقدار احتذى عليه من معبود كان قبله
الى قوله المنشئ اصناف الاشياء بلا روية احتاج اليها ولا قريحة
غريزة اضمر عليها ولا تجربة افادها من مر حوادث الدهور ولا
شريك اعانه على ابتداع عجائب الامور ومنها ماروا ايض
عن ابن الحسن عليه السلم فى آخر خطبة من قوله فكان بدئا بديعا
ابتدع ما ابتداء وابتداء ما ابتدع ولا يخفى ان الاستيناف البيانى
فى هذه العبارة مما يلوح منه معنى البديع ايض فيؤيد به كونه بمعنى

المبدع فيما مرّ من قوله تعالى بديع السموات والارض ومنها
ما روى الكليني رحمه الله في الكافي والصدوق رحمه الله في التوحيد
عن الرضا عليه السلام من قوله الحمد لله فاطر الاشياء انشاءً و
مبتدعها ابتداء بقدرته وحكمته لا من شيء فيبطل الاختراع ولا
لعلة فلا يصح الابتداع ولا يخفى ان ظاهر قوله فيبطل الاختراع
وكذا ظاهر قوله فلا يصح الابتداع يعطى ان المراد من قوله
لا من شيء وبقوله ولا لعلة نفي كون فعله باحتذاء مثال
من معبود كان قبله وشريك كان اعانه مطابقا لما مرّ آنفا
من كلام امير المؤمنين عليه السلام فيكون في قوة ان
يقال مثلا لا آخذاً من احد ولا مستعينا بشريك فيكون
اصل المقصود في الفقرتين الاشارة الى انّ الابداع وكذا
ما بمعناه انما يتحقق بالغرابة واستقلال الفاعل كما مرّ ولو
حمل لا من شيء هنا على ما يجب ان يحمل عليه فيما وقع من قولهم
عليهم السلام في جواب سوال بعض الزنادقة هل خلق الشيء من
شيء او من لا شيء باختيار شق ثالث هو لا من شيء ليكون

المراد بالشيء مادة سابقة لكان بطلان الاختراع لا يتفرع
عليه لما عرفت من انّ خلق السموات والارض من مادة الماء
مثلا لا ينافي كونهما مبدعتين مخترعتين الّا ان يخصص تلك
المادة بالقديمة الغير المستندة الى فاعل اصلا او بالمستندة الى
فاعل آخر او ان يراد بالاشياء مجموع مخلوقاته او مباديها
المستلزم فرض خلقها من شيء كون الشيء غير مخلوق له فينافي
الاختراع ثم يلزم في تصحيح الفقرة الاخيرة ايضا ارتكاب امثال
هذه التكلفات فظهر انّ المقصود في هاتين الفقرتين غير المقصود
من امثال قول امير المؤمنين عليه السلام في خطبته المروية عنه في
الكافي وكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع فانّ
المناسب أنْ يحمل الشيء فيهما على المادة مطلقا فيكون حاصل
المعنى انّ كل صانع غير الله تعالى لا يتيسر له ان يصنع شيئاً
الّا من مادة والله سبحانه قد صنع لا من مادة ويحتمل كلا
من المقصودين ما في هذه الخطبة ايضا من قوله عليه السلام لا من
شيء كان ولا من شيء خلق ما كان كما لا يخفى ولصاحب الكافي رحمه الله

فيه كلام في شرح بعض فقرات هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها
من الاشارات اللطيفة وقد استوفى الاستاذ دام ظله في شرحه
حق المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ثم انه قد ظهر لك مما ذكرنا
وفصلنا ان للفلاسفة معنا في الابحاث المتعلقة بمعنى الابداع
موضع وفاق هو انه من الصفات المخصوصة له تعالى باعتبار ما يعتبر
فيه اتفاقا من الاستقلال المخصوص بشانه جل شانه وانما الخلاف
بيننا وبينهم في هذا المقام في امور اخر منها انهم لاعتقادهم انه
لا يتعلق الا بالقديم الزماني يجب ان يعدوه في جملة صفاته
الكمالية الثابتة له ازلا وانا لاعتقادنا ان لا قديم سوى الله تعالى
وان المبدعات كلها حادثة واحداث الحوادث ليس له كمالا
ذاتيا بل هو بمحض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في اوقاتها
المعينة يجب عندنا ان لا يتصف بالابداع الا عند احداث ما
يتعلق به فيكون الابداع ايضا من جملة الحوادث والفرق بينه
وبين المبدع ان المبدع موجود في نفسه في الخارج والابداع
ليس بموجود في نفسه بل انما هو موجود بالربط غير متحقق الا في

مرتبة وجود متعلقه بدون تقدم مستلزم لتقدم المتضائفين على
الآخر وانما يجوز ان يتصف به ذاته تعالى مع انه لا يجوز ان يكون
محلا للحوادث اتفاقا باعتبار ان الحوادث التي يجب تنزيه ذاته
تعالى عن كونه محلا لها هي الحوادث الموجودة في نفسها فان الاتصاف
بها بل بمطلق الصفات الموجودة كذلك لا يليق بجنابه تعالى عند
اهل الحق واما الموجودات الرابطية فلا مانع من اتصافه تعالى
بها سواء كانت قديمة كالعلم والقدرة وسائر صفات الذات او حادثة
كالخلق والتكوين وسائر صفات الافعال كما سيجيء توضيحه في
المحل المناسب من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى ولعل فيما رواه
الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في حديث طويل فيه ذكر مجلس
الرضا عليه السلام مع اهل الاديان واصحاب المقالات وما اجاب
به عن مسائلهم اشارة الى هذا الفرق قال السائل الا تخبرني
عن الابداع خلق ام غير خلق قال الرضا عليه السلام بل خلق ساكن
لا يدرك بالسكون وانما صار خلقا لانه شيء محدث والله الذي
احدثه فصار خلقا له وانما هو الله تعالى وخلقه لا ثالث بينهما

ولا ثالث غيرهما فما خلق الله عز وجل لم يَعْدُ ان يكون خلقه وقد
يكون المخلوق ساكنا ومتحركا ومختلفا ومؤتلفا ومعلوما ومتشابها
وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله تعالى الحديث فعبر عليه السلم بالخلق
الساكن عما عبرنا عنه باصطلاح زماننا بالموجود الرابطي ثم اشار
عليه السلم بقوله لا يدرك بالسكون الى انه باعتبار عدم وجوده
في نفسه لا يمكن ان يدرك وان كان ما يتعلق به من المحسوسات
وبقوله وانما صار خلقا لانه شئ محدث الى انه لا يمكن نفي الوجود
عنه رأسا لانه شئ حادث في الخارج بعد ان لم يكن فله خروج عن
كتم العدم ودخول في نحو من انحاء الوجود وبقوله والله الذي
احدثه الى رفع توهم انه مع كونه موجودا حادثا لا يجوز ان
يستند اليه تعالى لانه حينئذ يجب ان يتعلق به ابداع آخر وهكذا
الى غير النهاية واستناد كل من هذه السلسلة موقوف على استناد
سابقه فلا يحصل الا بعد تحقق الامور الغير المتناهية وهو محال
فكذا الموقوف عليه فاثبت عليه السلم اولا استناده اليه تعالى من جهة
ان الحادث بتبعية حادث آخر في مرتبة من محدث لا يتصور

ان يكون

ان يكون مستندا الى غيره ثم ابدى ثانيا بنفي ثالث بينهما صالح
لان يستند اليه كما هو المفروض ثم اكد ثالثا بنفي ثالث صالح
لذلك مطلقا بناء على ان الكلام في مطلق الابداع ومن افراده
الابداع الاول الذي لا يتصور تقدم شئ عليه سوى الله تعالى
فسائر افراده ايض كذلك لعدم الفرق اتفاقا ثم اونقرر رابعا
بدفع توهم بعيد هو ان يكون مستندا اليه ولا يكون مخلوقا له
بالاشارة الى ان الاستناد وكل ما يعبر به عن هذا المعنى يرجع
الى معنى الخلق فلا يمكن ان يكون خلقه فتجاوز عن كونه مخلوقا
له ثم احكم خامسا بدفع شبهة لزوم التسلسل بالفرق بين حقائق
الموجودات وتفاوت مراتبها في المقتضيات وعدم جواز قياس
بعضها على بعض في جميع الحالات ليسهل به التصديق بجواز ان
يكون حكم الموجودات الرابطية مخالفا لحكم الموجودات الحقيقية
فلا يلزم من ثبوت ابداع لها ثبوته للرابطية ايض كما اشتهر من
ان الارادة ليست لها ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل ويمكن
ان يحمل على الاشارة الى دفع مثل هذا التسلسل باعتبار الفرق

المذکور ما روی فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلم قال خلق الله
المشیة بنفسها ثم خلق الاشیآء بالمشیة واما القبلیة التی تفهم
من هذا الحدیث للمشیة بالنسبة الی ما تعلق به وصرح بها فی مثل
قولهم علیهم السلم خلق الله المشیة قبل الاشیآء ثم خلق الاشیاء
بالمشیة مع ان الظاهر ان ثبوتها فی الحقیقة کما عرفت فی الابداع
انما هو فی مرتبة وجود ما تعلق به بلا تقدم اصلا فیمکن حملها
علی نحو من التوسع فانها باعتبار قیامها بذات الفاعل وعدم
کونها موجودا خارجا مباینا له کما هو شان ما یتعلق به یتخیل
لها شبه تقدم رتبی علیه یصلح لکونه علاقة مصححة لهذا الاطلاق
علی ان للمشیة والارادة فی امثال هذه الاحادیث محملا آخر
ایضا مناسبا لعدها فی الخصال السبع لا یحتمل ذکره علی وجه
هذا المقام فاطلبه فی مظانه ثم افاد سادسا ضابطة وعلامة
لمعرفة خلقه تعالی تتمیما للمقصود وتأکیدا الصحة بان کل ما لوجوده
حد لم یکن قبله موجود افلا بد له من ان یکون مخلوقا له تعالی
لثبوت الامکان ولزوم الاحتیاج فانظر الی هذا القدر الوجیز

من

من شریف الکلام علی قائله شرائف الصلوة والسلم کیف اشتمل
علی جمیع ما یحتاج الیه فی تحقیق المقام وتنقیح المرام مع ان ما
یمکن ان یستفید منه فهمنا القاصر لیس الا کغرفة من البحر الزاخر
ومنها ان الفلاسفة لما جوزوا قدم مهیة نوعیة او جنسیة
تتعاقب اشخاصها او انواعها الحادثة الی غیر النهایة یلزمهم تجویز
تعلق الابداع المختص علی رأیهم بالقدیم بمهیة بدون ان یتعلق
بشخص منها مع ان المهیة المعراة عن التشخص لا یتصور لها الوجود
فان تمسک بعضهم للتخلص عن هذا الالزام بان یقول ان الابداع
عندنا علی ما مر فی تحدید ابن سینا هو ما یکون بلا توسط شیء آخر
وقولنا بالمهیات المحفوظة المذکورة انما هو فی العناصر وما اشبهها
من المادیات المجعولة بتوسط غیرها فلا یلزمنا تعلق ابداع بها
اجیب بان هذا غیر حاسم لان الکلام فی الابداع من حیث هو
مع قطع النظر عما یجب عندهم ان یختص ابداعه فی الواقع بمجرد
مخصوص کوحدته من جمیع الجهات وایضا لو ابدل لفظ الابداع
بما یجوز عندکم تعلقه بتلک المهیة کالخلق والجعل وما اشبههما لسقط

العلة فغاية ما يتصور في دفع الالزام ان يقولوا ان تلك المهية
لا يمكن ان تعرى في زمان عن تشخص ما واستفاضتها الوجود من
المبادي لا تختص بوقت دون وقت بل استمرت دائما فكل من تلك
الاشخاص المتعاقبة مستند في وقت حدوثه الى جاعله فيتعلق الجعل
اولا وبالذات الى هذه الاشخاص الحادثة ويتأتى قدم المهية من
جهة تعاقبها وعدم انقطاعها الى غير النهاية فلا يلزم تعلقه بالمهية
المعراة في زمان اصلا فيرجع البحث معهم حينئذ الى صحة هذا التصور
وعدمها ولنتكلم فيه في محله ان شاء الله تعالى ومنها انهم لنفيهم
عنه تعالى العلم بالجزئيات من حيث هي لا يتم لهم شرائط تحقق حقيقة
الابداع منه تعالى من جهة امتناع وجود الكلي الا في ضمن وجود جزئي
حقيقي وامتناع ايجاد جزئي كذلك منه تعالى بدون تميز تام
علمي يتيسر به رعاية المصلحة ويتحصل به رجحان ايجاده على سائر
امثاله من جزئيات الكلي المذكور ولا ينفع لهم ههنا توجيههم انه
تعالى يعلم كلا من الاشخاص على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه
وان كان بعنوان علمه بكلياتها فان انطباق المعلوم على ما

بيان عدم احتياج ما يقع في حقيقة الابداع الى تعلقه من غير علمه تعالى بالجزئيات

في الخارج على وجه الانحصار لا يكفي في تمييزه عن سائر مشاركاته
الذهنية ايضا كما هو المعتبر في تصحيح اختياره على غيره من بين جميع
مماثلاته مثلا اذا علم ان المصلحة في ايجاد انسان فهيم فصيح
سليم صحيح الى غير ذلك من المخصصات الكلية لكان غاية ما في
الباب ان لا يفوت عما اوجده شيء من تلك المعاني ولكن يجب
ان يكون فيه شيء آخر ايضا غير معلوم له البتة اذ لو انحصر فيما علمه
لكان غير متجاوز عن حد الكلية لضرورة ان انضمام الكليات
بعضها الى بعض ولو فرضت غير متناهية لا يفيد التعين الشخصي
والمفروض ان غير الكليات غير معلوم له فالمتشخص الموجود في
الخارج مع اشتماله على تلك المعاني لا بد وان يشتمل على غيرها
مما لا يعلم ايضا حتى يصير جزئيا قابلا للوجود الخارجي فيلزمه
ابداع امور مجهولة له ومع ذلك ترجيح تلك الامور ايضا على امور
اخر مثلها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ومنها
انهم لقولهم بايجاب المبدأ تعالى شأنه لا يتيسر لهم نسبة الابداع
ونظائره اليه تعالى حقيقة بل انما تصح لهم على نحو من التوسع

بيان التنافي بين حقيقة الابداع والايجاب الفاعل بنفسه

فان الاستناد الى الموجب يرجع عند التحقيق الى معنى اللزوم
وعدم الانفكاك كالحرارة من النار والاضاءة من الشمس و
كل ما يكون لازما للشئ غير منفك عنه اصلا على تقدير تسليم
جواز ان يكون الملزوم فاعلا له لا يتصور للملزوم رعاية حكمة
ومصلحة بالنسبة اليه كما هو مفهوم حقيقة الابداع ونظائره
ومنها انهم لاستنتاجهم من المقدمتين المقررتين بينهم هما
الله تعالى واحد من جميع الوجوه وكل واحد كذلك لا يصدر عنه
الا الواحد انه تعالى لا يجوز ان يصدر عنه الا واحد واشتراطهم في
ذلك الواحد امورا ينحصر بها في جوهر مجرد هو اكمل الممكنات واقرب
الموجودات اليه تعالى يلزمهم ان يخرجوا الاجسام والجسمانيات
من حد امكان تعلق الابداع بها وان ينفوا جواز تكرر الابداع
وتكثر المبدعات وان يخصوا ابداعه تعالى بالمخلوق الاول الذى سموه
بالعقل الاول كما يفهم ايضا مما مر من اخذ ابن سينا قيد عدم الواسطة
في تحديد الابداع ويشبه مقالتهم هذه مقالة اليهود المحكية عنهم
في قوله تعالى يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فاوقعوا

انفسهم

انفسهم في تلك المهلكة استظهارا بهذيانات مشهورة عنهم نذكر
عمدتها المعول عليها المبذول في تصحيحها جهد المتعصبين لهم
فانها معركة غريبة ربما اعتبرت منها بصائر الناظرين وهي ما
كتب رئيسهم الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب
بقوله لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا لكان
مصدرا لا و لما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين و
اعترض عليه الفخر الرازى بان نقيض صدور ا هو لا صدور ا
لا صدور لا ا اعني صدور ب ثم قال والعجب ممن افنى عمره في
تعلم الالة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى ما هو المطلب الاشرف
اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان واجاب
عنه الدواني بان صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا وهو
نقيض لصدور ا ثم قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام
على الشيخ ورد هذا الجواب ملا ميرزاجان الشيرازى بان نقيض
صدور ا هو رفع صدور ا لا الا صدور ا مطلقا ولو كان كذلك
لزم كون جميع المفهومات المتغايرة متناقضة فيلزم كون السواد

هناك اعتبار خاص نسبة الى معلولاته على السواء كالفياضية المطلقة
والعلية المطلقة بالنسبة الى الممكنات ولو سلمناه فلا نسلم الحكم
بان الواحد الحقيقي ليس له اعتبارات متعددة وكيف يتصور
موجود معرى عن كونه ممكنا عاما او خاصا وكونه موجودا او
كونه مبدأ لما يتوقف عليه الى غير ذلك من الاعتبارات الايجابية
والسلبية والاضافية وما يمكن ان يتوهم هنا من عدم جواز
مدخلية الاعدام في الوجود مدفوع بان المعلوم بالبديهة انما
هو ان الفاعل الموجد للشئ لا بد وان يكون موجودا حتى
يفيد الوجود لا ان كل ما يتوقف عليه وجود الشئ يجب ان يكون
موجودا فان العقل لا ينقبض عن تجويز توقف تاثير المؤثر
على امر عدمي فتدبر هذا مع ان اصل دعواهم ثبوت هذه النتيجة
من هاتين المقدمتين وحكمهم باستظهارها بانحصار الصادر
عنه تعالى مطلقا او بلا واسطة في العقل الاول وانحصار
المبدع فيه واخراجهم السموات والارض وما بينهما من عجائب
المخلوقات وغرائب المحدثات من كونها مبدعة له تعالى ومكابرتهم

فيما

فيما تواتر عن اصحاب العصمة من الانبياء والائمة عليهم الصلوات
والتسليمات ومجاهرتهم في مخالفة ما تطابق عليه الامم من
اهل الملل والديانات ساقط باطل بمحض سائر عقايدهم
المسطورة في صحف عظمائهم المشار اليهم بدون احتياج الى
اثبات شئ مما انكروه فانهم اثبتوا له تعالى صفات هي عين
ذاته عندهم بمعنى ان محض ذاته يترتب عليه ما يترتب على الذات
والوصف في غيره فهو عالم عندهم بالذات بمعنى انه لا يحتاج في
انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
منكشفة له تعالى لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم و
كذا الحال في سائر صفاته ومرجعه اذا تحقق الى نفي الصفات
مع حصول نتايجها وثمراتها فعلى ذلك ليس ذاته واحدا من
جميع الوجوه حتى لا يمكن ان يصدر عنه متعدد فضلا عن وجوب
اتصاف الصادر عنه ولا بالبساطة والتجرد وغيرها الموجبة
لانحصاره فيما يسمونه بالعقل الاول ولا سيما على راى رئيسهم
في الاشارات في علمه تعالى بغير ذاته انه بحصول صور الاشياء في

والحركة نقيضين لان الحركة هو اللاسواد فيمتنع اتصاف الجسم بهما
ثم قال وبما ذكرنا يظهر انعكاس التشنيع ثم اراد بعض المتعصبين من
المتأخرين بعد اللتيا واللتي تصحيح كلام الرئيس وتخليصه عن شوب
تلك الشناعة فقال ان مراد الشيخ ليس ما فهمه الامام ان صدور
لا نقيض لصدور آ ليرد عليه ما اورده بل مراده ما ذكره بعد تمهيد
مقدمة بديهية هي ان مصدر الشيء من حيث انه مصدر له لا يمكن
ان يكون مصدرا لغيره فنقول الواحد الحقيقي لما لم تكن له حيثيات
متعددة فاذا صار مصدرا لآ مثلا فهو من حيث انه مصدر لآ
لا يمكن ان يكون مصدرا لما ليس آ اعني ب فعند كونه مصدرا لآ
لو كان مصدرا لب لكان غير مصدر لآ لما مهدنا فيلزم اجتماع
النقيضين والحاصل ان اجتماع النقيضين الذي الزمه الشيخ ليس
هو كون الواحد الحقيقي مصدرا لآ ومصدرا لما ليس آ بل هو الذي
يلزم من كونه مصدرا لآ ولما ليس آ اعني كونه مصدرا لآ وغير
مصدر لآ فان كونه مصدرا لما ليس آ في حكم كونه غير مصدر لآ
لما بينا فان قلت المقدمة الممهدة عين المتنازع فيه لان حاصله

ان

ان مصدر الشيء لا يكون مصدرا لغيره قلت فرق بين بين قولنا
مصدر الشيء ليس مصدرا لغيره وبين قولنا مصدر الشيء من حيث هو
مصدر له ليس مصدر الغيره فان الثاني لاشتماله على الحيثية لا مجال
لتوقف العقل في الجزم فيه اصلا بخلاف الاول انتهى ولا يخفى ان
هذا التأويل مع اشتماله على تلك التكلفات من قبيل سد فرجة
بفتح ما هو اعظم منها فانه يهجم عليه حينئذ ما لم يكن له سبيل اليه قبله
كان يقال انكم ان اردتم بالحيثية هنا امرا موجودا في الخارج و
المفروض ان لا موجود هنا الا ذات الواحد المذكور فيرجع حاصل
المقدمة التي ادعيتم بداهتها الى ان المصدر للشيء بذاته لا يمكن ان
يكون مصدرا لغيره به وظاهر انه في مرتبة المدعى فكيف يكون بديهيا
وايضا يرجع الحكم بان الواحد الحقيقي لم يكن له حيثيات متعددة الى
ما لا طائل تحته كما لا يخفى وان اردتم بها ما يشمل الاعتباريات
او ما يختص بها فيرجع حاصل المقدمة الى ان الذات باعتبار واحد
لا يمكن ان يكون مصدرا لشيئين وهو وان لم يكن في مرتبة المدعى
ولكن يمكن منعه بعد منع بداهته ايضا والسند انه لم لا يجوز ان يكون

ذاته تعالى وخصوصا مع اعتبار السلوب والاضافات اللاهتة
بجنابه ايضا التى لايقدرون على نفيها بل هى كافية كما مر فى تصحيح
جواز صدور الكثرة عنه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
فانقطع اصلهم بسبحاناتهم وظهر قبح براتهم والله يحق الحق
وسيجئ لاكثر هذه المباحث توضيح وتنقيح لا يوجد بعد تمامها ان شاء الله

الاجتهاد

هو عبارة فى اصطلاح الاصوليين عن تحصيل الظن بالاحكام
الشرعية بتتبع مظانها وبعبارة اخرى بذل الجهد فى تتبع مدارك
الاحكام لتحصيل الظن بها وعرفه العلامة فى التهذيب موافقا
لابن الحاجب فى المختصر باستفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل الظن
بحكم شرعى وفى النهاية باستفراغ الوسع فى طلب الظن بشئ من
الاحكام الشرعية بحيث ينتفى اللوم عنه بسبب التقصير والاستاد
دام ظله فى حواشى العدة بتحصيل القوى على استنباط حكم الله
الواقعى من مظانه الظن بريد وسعه لتحصيله والمراد من
ذكر هذه الحدود تبيين ان المعتبر فى اصله النازل منزلة

فصل

فصل هو الظن حتى ان من لم ياخذ لفظ الظن فى تعريفه اخذ
ما يجرى مجراه من الاستنباط او الترجيح او نحوهما فمن ادعى
من المتاخرين مائلا الى حقية الاجتهاد عارفا بفساد
اتباع الظنون ان المجتهد لا يلزمه ان يتبع الظن من حيث
هو ظن بل من حيث موافقته لشئ من الادلة على الحكم كظاهر
الكتاب او الاخبار السالمة عن المعارض مثلا فقد سمى غير
الاجتهاد اجتهادا ولا مشاحة قال السيد المرتضى رحمه الله
فى الذريعة وليس يمتنع ان يكون قولنا اهل الاجتهاد اذا
اطلق محمولا بالعرف على من عول بالظنون والامارات فى
اثبات الاحكام الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة
والعلوم انتهى فالعمدة ههنا تحقيق انه هل يجوز هذا التعويل
ام لا فان اهل الاسلام افترقوا من قديم الايام الى فرقتين
فرقة منهم جوزوه كانهم اعتقدوا ان لا مفر لهم فى التعبد
الا استعمال الظنون ويقال لهم اهل الاجتهاد وفرقة
ايقنوا بان التكليف انما وقع بتحصيل العلم للعمل والاجتناب

عن اتباع الظن وناسب ان يعبر عنهم باهل العلم ثم ان لكل من
الفريقين اختلافا جزئية فيما بينهم متعلقة بكيفية تحصيل
هذا الظن او العلم فنبتدى بتنقيح هذا النزاع اولا على سبيل
الايجاز والاجمال الى ان ينجر الكلام الى بيان التفاصيل المناسبة
للمقام فنقول اما اهل الاجتهاد فيتصور لهم مستمسكات
فان تمسكوا بان تحصيل العلم باكثر الاحكام المذكورة متعذر
بالوجدان وجواز قيام الظن مقام العلم عند تعذره معلوم
عقلا فجوابهم ان المتعذر انما هو تحصيل العلم بنفس الاحكام
فى الواقع واما تحصيل العلم بطريقة العمل سواء وافق الحكم
الواقعى ام لا فغير متعذر وهو المكلف به فلا يحتاج الى تحصيل
الظن بالحكم الواقعى وان قالوا ان مخالفة الظن الحاصل
بالحكم بعد التتبع وعدم حصول العلم مظنة للمؤاخذة الاخروية
ودفع المفسدة المظنونة واجب عقلا فجوابهم انا اذا عملنا
طريق العمل وعملنا على طبقه يكون عدم المؤاخذة معلوما ولعل
اتباع الظن حينئذ يكون سببا للمؤاخذة باعتبار عدم المبالاة

مع قيام الحجة لظهور الدلائل المانعة من اتباع الظن وان
اعتمدوا على الاجماع على جوازه او على رفع الاثم عن المخطى
فيه فجوابهم انه محض دعوى وان استدلوا بكثرة اهل
الاجتهاد او بما روى فى ذلك من طريق العامة كقول
النبى ص لعمرو بن العاص الحكم فى بعض القضايا فقال اجتهد
وانت حاضر فقال نعم ان اصبت فلك اجران وان اخطات
فلك اجر وامثاله ومن طريق الخاصة كما ذكره محمد بن ادريس
فى آخر ابواب السرائر من جملة ما اخذه من جامع البزنطى
صاحب الرضا عليه السلم مرويا عن ابى عبد الله عليه السلم قال
انما علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا
وعن الرضا عليه السلم قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم
التفريع فجوابهم انه لا عبرة بالكثرة والاخبار يمكن تاويلها
بتنزيلها على الاجتهاد فى محل الحكم وهو جائز كما ستعرف
او على تفريع الجزئيات على القوانين الكلية الملقاة عنهم
عليهم السلم الينا مع انها معارضة باجماع الطائفة المحقة

المحقة على خلافها كما ياتى وبالآيات والاحاديث الناهية
عن الاختلاف والتفرق المانعة من اتباع الظن على ان امثال
هذه الدلائل فى هذا المقام من قبيل المصادرات لان غاية
ما يحصل منها ليست الا الظن بل من الساقطات اتفاقا منهم
ايضا لان تجويزهم اتباع الظن انما هو فيما عدا هذا الاصل
بل ما عدا الاصول العقلية مطلقا عند محققيهم واما اهل العلم
فمستندهم فى طريقتهم ظواهر الكتاب بل نصوصه ومتواترة
الاخبار والآثار الدالة على وجوب طلب العلم الناهية عن
الاختلاف والتفرق فى الدين الصريحة فى مذمة اتباع الظن
وفى انه لا يغنى من الحق شيئا واجماع الطائفة المحقة الذين
فيهم ارباب العصمة من اهل البيت عليهم السلم من زمان ظهورهم
الى وقت حدوث هذا الرأى فى جماعة من هذه الطائفة وتبوت
منعهم عنه ومناظراتهم مع مخالفيهم فى ذلك بالآثار المتواترة
معنى عنهم عليهم السلم الموجبة للقطع بان طريقتهم كانت نفى
الاجتهاد كما نقطع بالآثار الاخر ان طريقة ابى حنيفة والشافعى

الاجتهاد فان قلت لعل الظن المنهى عن اتباعه لا يشمل
هذا الراجح المعتبر فى الاجتهاد لاطلاق الظن على المرجوح وعلى
ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدا وكذا العلم المامور
بطلبه لا يختص بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم
للجزم ولا سيما الحاصل من تتبع المدارك المعلومة الحجية وحينئذ
يمكن ان يرجع الخلاف فى هذا المقام حقيقة الى ما اختلفت
فيه طوائف الخاصة مع العامة من اتباع الظنون الحاصلة من
امثال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فيتحد مآل
طريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق امثالهم من اهل
العلم قلنا هذا توجيه ظاهر الفساد فان من تتبع الحقائق
اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققى علماء العربية والاصول
وتأمل فى وجوه المحاورات والمخاطبات العلمية ثم انصف من
نفسه علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان يتشاجروا من قديم
الايام الى الآن فيما كان نزاعهم فيه لفظيا لا طائل تحته فان قلت
جواز اتباع الظن والاجتهاد فى بعض المواضع من ضروريات

الدّين كما فی جهة القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات
قلنا ان اهل العلم يفرقون بين نفس الحكم ومحلّه ويقولون
انّ الاجتهاد فی محال الاحكام مرخص فيه اتفاقا وانّما الممنوع
منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد هو الاجتهاد فی
نفس الاحكام واصل مسائلها وايضا حصول الظنّ فی تلك
المحال مناط لحصول العلم بجواز العمل بمقتضاه بلا خلاف فيقع
العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظنّ وما توهم من اجراء
نظير ذلك فی الظنّ الحاصل بالاجتهاد واشتهر انّ ظنّية الطريق
لا تنافی علميّة الحكم وبنی عليه العلامة الحلّی فی التهذيب عدّ الفقه
من العلوم مع كون مسائله اجتهادية مبنیّ على دعوی انّ المظنون
بعد بذل الجهد فی الطلب معلوم جواز العمل به بامثال الادلّة
التی عرفت حالها فتدبّر فان قلت وكيف يتصوّر امكان حصول
العلم بالاحكام والاستغناء عن الظنّ خصوصا فی زمن الغيبة
الكبری وسدّ طريق مشاهدة المعصوم والسماع منه واختفاء
مدارك الاحكام فی هذه الازمان فی امور نعلم انّها لا يحصل

بيان امكان تحصيل بعض الاحكام
القطعية

لنا منها

لنا منها بالنسبة الی اكثر الاحكام الّا الظنّ وان بذلنا جهدنا
فی التتبع والنظر والتامّل تمام العمر قلنا امكان حصول العلم
بالاحكام فی هذه الازمان من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل
العلم مبنیّ علی تمهيد مقدّمة هی ان العلم بالواقعية منها فيما ليس
من ضروريات الدّين ولا جاريا مجراها ممّا لا مطمع فيه بل المطلوب
تحصيل علم يقع العمل فی التكاليف على طبقه وان كان حكم الله فی
الواقع على خلافه مثلا اذا فرض ان معصوما شافهنا بالامر
بغسل الرجلين فی الوضوء لمصلحة التقيّة او نحوها وعملنا به لكنّا
عاملين بالعلم بلا شكّ وان كنّا نعرف انّ الحكم الواقعی فی
تلك المسئلة المسح فاذا كان عملنا بهذا الّذی وصل الينا
وجوب الاخذ به ويعبّر عنه الاستاد دام ظلّه فی حواشی العدّة
بالحكم الواصلی على طبق العلم مع علمنا بالحكم الواقعی ومخالفته
له فعملنا فی صورة جهلنا بالواقعی مع احتمال مطابقة الواصلی
له يكون على طبق العلم ايضا بطريق اولی فان قيل على هذا
فكلّما تعارض العلمان القطعيان كذلك يلزم ان تتعين العمل

بالواصلی وهو مشكل يكاد يكون تحكما بل يكون العكس ارجح للاصالة
والاحتياط فنقول سرّ هذا التعيين العلم بانّ بعض الاحكام
الواقعية فی حقّ بعض المكلّفين يمكن ان يتغيّر فی بعض الاوقات
لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا تتيسّر لنا الّا بقول
امناء الدّين المعصومين عن الخطاء والكذب الّذين امرنا باتباعهم
مطلقا فعند صدور امرهم فی حقّنا على خلاف ما نعرفه من
الحكم الواقعی علمنا انّه فی حقّنا تغيّر فی ذلك الوقت فلا عبرة
حينئذ بعلمنا بانّه كان فی حقّنا حكما غيره فی غير ذلك الوقت فی
فی الواقع فتعيّن الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواصلی فان قيل
اذا كان كذلك يلزم ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم
للعلم بالحكم الواصلی ظاهر القرآن المخالف له المعلوم به الحكم الواقعی
مع انّ رئيس الطائفة رحمه الله صرّح فی عدّة الاصول بعدم صلاحيته
لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلا عن تركه به فنقول وجوب العمل
بظاهر القرآن وان كان من ضروريات الدّين ولكنّه لا يستلزم
العلم بالحكم الواقعی بل الواقعی انّما يعلم من نصّه السالم عن احتمال

خلافه

خلافه المعلوم بقاء حكمه ولعلّ العلم بنصوصه كذلك فی الاحكام
يكون مختصا باهله دون الرعية وايضا العمل بالخبر الجامع للشروط
وان كان امرا ثابتا واجبا لكنّه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له
معارض اقوی مع انّه يمكن ان يقال عدم العلم بهذا المعارض هو
عمدة الشروط بل يرجع كلّها اليه عند التحقيق فاشتمل الفرض على خلافه
فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة بين الواقعی والواصلی وقد كان
الكلام فيها اذا تمهّدت هذه المقدّمة واتّضح الفرق بين الواقعی
والواصلی وتبيّن انّ العلم المطلوب لاهل المناط للعمل هو
العلم بالحكم الواصلی سواء كان مطابقا للواقعی ام لا فاعلم انّهم
مطبقون على انّ المكلّفين بعد النبی ص مأمورون باتباع الكتاب
واتباع عترته اهل البيت عليهم السّلم لتواتر وصيته صلی الله عليه
وآله بهما بعنوان انّه اخلفهما فيهم لئلّا يضلّ من تمسّك بهما
تواترا معنويا حتی انّه لا ينكره المخالفين ايضا وان كان
بين رواياتها اختلاف لفظی غير مؤثر فی المعنی فلهذا يكون عمدة
اقبالهم فی تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تعالی الی الاخبار

المروية عن اهل البيت عليهم السلم ويقال لهم بهذا الاعتبار
الاخباريون فاتفقوا على ان ظاهر الكتاب المعلوم الظهور
الغير المخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن له معارض تعين
العمل به بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلول هذا الظاهر
هو الحكم الواقعي او غيره واذا وجد له معارض فان كان من
غير الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما
ان كان من الكتاب ايض ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف التقدم
والتاخر في النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظاهر
الاخبار المأثورة المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب
اصلا واما ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا
معلوم الصدور عن المعصوم بالتواتر او نحوه او ما في حكمه
كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر فيخصص
او يأول والوجه في الجميع ظاهر وان كان من آحاد الاخبار
وان كان جامعا للشروط وجب العمل به لولا هذا الظاهر فلا
يعتبر لمعارضته كما مر وما ذكره المحقق الاسترابادي من انه لا يجوز

غير قابل للتاويل

الاستنباط

الاستنباط من ظواهر كتاب الله بدون سوال اهل الذكر عن تفسيرها
فانها وردت في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى اذهاننا وان
معنى وجوب التمسك بهما في الحديث النبوي هو التمسك بكلامهم
لا غير اذ لا تفسير لكتاب الله الا المسموع منهم فان كان المراد
انه لا يفهم منه الحكم الواقعي او انه يشكل في الاكثر معرفة ظهوره في
الواصل فان ما يرى في بعض الآيات ظاهرا ربما تغير بانضمام
اخرى منها فيكون الظاهر من الآيتين غير الظاهر من كل منهما
منفردة فسلم وان كان المراد انه لا يجوز الالتفات اليه اصلا
فانه ساقط بالضرورة الدينية وبما تواتر معنى عنهم عليهم السلم في وجوه
ترجيح الخبرين المتعارضين من عرضهما على كتاب الله والاخذ بما
وافقه والطرح لما خالفه وبانه يستدل هو على مطالب كثيرة بظواهر
الآيات مطلقا فكيف يجوز له في مطلب دون غيره واما ما ثبت من
ان في القرآن ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا الى غير ذلك من
الدقايق الخارجة عن وسع الرعية الاحاطة بها فلا يعلم منه سوى
ان معلوم الظهور فيه قليل فيما ينتفع به الرعية من الاحكام الفرعية

المحتاج اليها للعمل بلا واسطة ولكن بحمد الله ما يدل من محكماته على
الاصول النظرية سيما الارشاد الى وجوب التمسك باذيال العالمين
بجميعه الوسائط في العلم لجميع ما يحتاج اليه مما فيه بالآخرة اذا عمل
به اكثر من ان يحصى هذا هو خلاصة طريق اهل العلم بالنسبة الى
الكتاب واما بالنسبة الى آثار اهل البيت المقرونين بالكتاب في وصية
النبي ص الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فسلكهم ان يعملوا بمضمون
ظاهر اخبار متداولة بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة
في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم
لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقرائن
والامارات الى دلالة حجيتها الى آخر الزمان بان المكلفين في زمن
الغيبة مهديون بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بلا متعقب
فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من الكتاب فان قلت
هذا فيما تواتر منها مسلم واما في اخبار الآحاد فكيف وقد صرح بعدم اعتبارها
الاجلاء من العلماء صرح رئيس الطائفة رحمه الله في مواضع كثيرة
من كتبه بانها لا توجب علما ولا عملا وانكار حصول العلم منها وعدم

جواز

جواز العمل بها مشهور من السيد الاجل المرتضى قدس سره حتى نقل
عنه دعوى الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس من غير فرق بينهما
قلت خبر الآحاد في عرفهم على ما يفهم من تتبع كلامهم مستعمل في معان
احدها مقابل المأخوذ من الثقة المعمول به لكثير منهم ويقال له
الشاذ والنادر ايض وثانيها مقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ
في الاصول المعمول به لجميع خواص الطائفة فيشمل الاول مع ما يقابله
وثالثها مقابل المتواتر القطعي الصدور عن المعصوم فيشمل الاولين
مع ما يقابلهما فما لم يعتبره رئيس الطائفة ونقل اجماع الشيعة على
انكاره هو الاول لا غير يظهر مما صرح في موضع من كتاب العدة
بانه يجوز العمل بخبر الثقة في الرواية وان كان فاسد المذهب او
فاسقا بجوارحه وفي آخر بقوله قد دللنا على بطلان العمل بالقياس
وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته ومما ذكره المحقق الحلي
المعدود في جملة من وافقه في هذه المسألة في المعتبر بقوله فما قبله
الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه
او شذ يجب اطراحه انتهى وما انكره السيد قدس سره عن غيره من

انتهى م

المتقدمين بالاحتياط عن العمل به على ما هو المشهور منه هو الثانى لا غير
يظهر مما قال فى جواب المسائل التبانيات المتعلقة باخبار الآحاد
ان اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر
من طريق الاشاعة والاذاعة او بامارة وعلامة دلت على صحتها
وصدق رواتها فهى موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة
فى الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى ويؤيد ما ذكره
العلامة الحلى فى نهاية بحر العلوم بقوله اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية
عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابى جعفر الطوسى وغيره وافقوا
على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه انتهى واما خبر الآحاد
بالمعنى الثالث المقابل للمتواتر فلم يتحقق عن احد نفيه على الاطلاق
وعدم تجويز العمل به راسا بمحض انه غير متواتر نعم لم يعتبره المتاخرون
فى اصول الدين لانه من حيث انه غير مقطوع به ليس بحجة فيها وكذا
السر فيما نقل عن المتقدمين من الاخباريين من اعتباره فيها
ايضا انه يمكن ان يكون مؤيدا للحجج العقلية فتطمئن النفس به فيها

اومرشدا غالبا لمن تامل فيه الى مقدمة من مبادى حجة عقلية
لا تتم بدونها كما يرى فى كثير من المرويات عنهم عليهم السلام فى
الاصول فهو حينئذ وان لم يكن بنفسه حجة ولكنه يهدى بمضمونه
المتامل فيه الى المطلوب فظهر ان الاخبار التى يستفاد منها علم
العمل غير منحصر فى المتواتر اتفاقا وظاهر ان الاخبار المحفوظة فى
اصول القدماء ان المطلق عليها اخبار الآحاد فانما هو بالمعنى الثالث
لا الاول الغير المعتبر عند الاكثر بل ولا الثانى الغير المعتبر عند السيد
قدس سره ايضا فان تتبع سيرهم دال على شدة اهتمامهم فى تلخيص
اصولهم عما لا يصح عندهم انتسابه الى اهل العصمة بطرق معتمد
عليها نعم لا يبعد فيمن تاخر عنهم ادخال بعض من غير ما فى الاصول
المعتمدة فى جملة مروياته اظهارا للتوسع ولهذا اعتنى جمع من
مشايخنا المتبصرين فى الدين رضوان الله عليهم اجمعين فى اواخر
زمان الغيبة الصغرى واوائل الكبرى بتهذيبها وتنقيحها فى مصنفاتهم
المشهورة حفظا للشيعة من الحيرة وتاييدا لهم فى زمان الفترة
فان قلت حاصل ما يستفاد من العبارات التى مر نقلها عن القوم

ان من جملة الاخبار الغير المتواترة خبرا معمولا به اتفاقا فلا ينحصر
العمل فى المتواتر وان منها خبرا غير معمول به بينهم اصلا وخبرا ايضا
هو محل النزاع بين هذين القدوتين فى انه هل يجوز العمل به ام
لا فتحقيق تنقيح المقام يقتضى توضيح هذه الاقسام بتحديدها
باعتبار انفسها ايضا وتبيين سر هذا الخلاف وتحقيق ما هو الحق
منهما قلنا الخبر الغير المتواتر ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما اعتمد
عليه خواص الطائفة بحيث لا يكون له منكر منهم اصلا وليس له
معارض معمول به وهو المعبر عنه بالمجمع عليه الموصوف بانه لا ريب
فيه فى بعض الروايات وهو الذى عليه التعويل فى الفتاوى بينهم
وهو الذى عليه استظهار السيد قدس سره حقيقة فيما يستدل كثيرا
على صحة المسائل باجماع الطائفة اذ ليس لاجماعهم فى غير المتواتر
بينهم مستند سواه ولا ينافى ذلك دلالة الاجماع على صحته لا العكس
لانه كثيرا ما يستدل بالفرع لظهوره على وجود اصل مخفى لم يدون
العكس وبهذا ظهر سر استدلالات السيد قدس سره بالاجماع
لا بمثل هذا الخبر وان كان صحيحا ايضا عنده بل لان الاجماع لان

حجية اجماعهم ثابت بالبرهان عنده وحجية الخبر ثابت بهذا الاجماع فهذا
الاجماع وان كان فرعا فى الوجود لكنه اصل فى الاستدلال الثانى
ما لم يعتمد عليه احد من الخواص بل معدود عندهم من النوادر والشواذ
الثالث ما اعتمد عليه جمع منهم واختاروا العمل به لكونه ماخوذا
من الثقة مع ان له معارضا وتوقف فيه جمع آخر من دون رده وانكاره
لدوران اختاروا العمل بما يعارضه لمثل ذلك فاجتمع فيه صفتان
عدم اتفاق الجميع فى قبوله واتفاق الجميع فى عدم رده وهذا المقام
هو مطرح النظرين فاختاره رئيس الطائفة نظرا منه الى هذا
الاتفاق واحتاط السيد قدس سره فيه من جهة عدم اتفاقهم
على العمل به فيعمل حينئذ بعمومات الكتاب المجمع عليها الموافقة
لاحدهما فيقع العمل بواحد منهما ايضا لكنه لا من حيث هو بل من
حيث موافقته للكتاب الذى لا ريب فيه ثم ان المعلوم من
طريقة السيد قدس سره على ما يدل عليه مقالاته فى رسائله انه
لو لم يوجد لاحدهما بخصوصه فى كتاب الله موافق يتوقف فيه ان
تيسر كما هو الاصل فى العقل والا يعمل بايهما شاء فلو تخير حينئذ

مع ذلك رعاية اختيار ما لا يوافق العامة ايض لكان احوط
بلا شبهة فان الظاهر فيما وقع موافقا لهم ومخالفا ايض ان
يكون الموافق صادرا عن تقية فمقتضى اصل طريقته ان لا يترك
هذا الاحتياط ايض وان لم يجد في كلامه التعرض لذلك ولعله
لم يرد اظهاره في تصانيفه مصلحة حفظا لنوع من المداراة معهم
طالبا لاقبالهم على الحق بنحو تأليف لقلوبهم كما هو شيمته في
سلوكه معهم على ما يظهر من تتبع تصانيفه فبالجملة يوافق ظاهر
طريقة السيد قدس سره مقتضى الاخبار المأثورة المشهورة من
اهل بيت العصمة المذكورة في خطبة الكافي في الترجيح بين الخبرين
المتعارضين منها خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه
ومنها اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل
فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه ومنها دعوا ما وافق
القوم فان الرشد في خلافهم ومنها بايهما اخذتم من باب
التسليم وسعكم ويوافق ايض ما روي عنهم عليهم السلام في هذا الباب
من التوقف والاحتياط كقولهم لا تعمل بواحد منهما حتى يأتي

صاحبك فتسأله عنه وقولهم اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك
واترك ما خالف الاحتياط فظهر ان طريقته طريقة محكمة متقنة
ولكن انما يتأتى هذا النوع من الاحتياطات في العمل لمن كان
مثله او قريبا منه في التبحر والتتبع ولا يتيسر لاكثر المكلفين فلا
يعمهم التكليف بذلك على الظاهر لانتفاء الحرج في الدين اتفاقا
ولذا قال ثقة الاسلام نور الله مرقده في خطبة الكافي بعد ذكر
الثلث الاول من الروايات المذكورة المأثورة في طريق الترجيح
عنهم عليهم السلام رعاية للتوسعة المنظورة في الدين لعموم المكلفين
بقوله على صيغة المتكلم مع الغير ونحن لا نعرف من جميع ذلك
الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله
الى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما
اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى والظاهر ان رئيس الطائفة
رحمه الله اخذ طريقته منه فصارت موجهة موافقة للتوسعة و
الاحتياط كليهما بقي هاهنا دقيقة لطيفة هي ان تضييق السيد قدس سره
الامر على نفسه واوقعها في مشقة تتبع الظواهر والاجماعات والاختلافات

عليهم السلام هو مراد علم الهدى عند التحقيق فصارت المناقشة بين
النحريرين العلمين المقدسين قدس سرهما لفظية لا معنوية كما
توهمه العلامة ومن تبعه انتهى واورد عليه ان دعوى صراحة كلامهما
فيما ذكره ممنوعة اذ ليس فيه ما يرشد اليها بل فيه ما يدل على خلافه
كما لا يخفى انتهى فظهر من مدارج ما ذكرنا طريقة خواص القدماء على
التفصيل مع ما اوجب زيادة بصيرة فيهما من دقائق الجرح والتعديل
فالتزمهما وكن معهما فانهما سقاء للغليل وشفاء للعليل فان
قلت سلمنا ان عمل القدماء من الاخباريين على طبق العلم لهم يجوز
الاخذ بظواهر ما وصل اليهم ومشايخهم من هذه الآحاد فيجوز
ان يكون حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب ازمانهم من زمان
ظهور ائمتهم عليهم السلام والمراد انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه
الازمان قلنا يحصل لنا بادني تتبع علوم لا يبقى معها شك لنا
في كيفية طريق العمل منها العلم ببقاء التكاليف الشرعية الى يوم القيمة
مع ان ما اعتبر فيها من الخصوصيات التي لو انفردت منها لانسلخت
عن حقيقتها لم يمكن ثبوته لنا الا من طريق الآحاد فكيف لمن يكون

فيما بعدنا من الازمنة مثلا اذا راجعنا وجداننا وتأملنا في
الاحكام المتعلقة باجزاء صلوة الظهر مثلا وشرائطها وموانعها
وما يتعلق بها لم نجد شيئا منها حاصلا لنا من غير طريق الآحاد الا
كونها اربع ركعات في الحضر وكون اول وقتها الزوال واشتمالها
على الاركان المشهورة في الجملة وما شابه هذه من الضروريات
الدينية وهذا هو حال جميع المكلفين من الطائفة جاهلا او
عالما عاميا او غيره في هذه الازمان عند التتبع والانصاف فهو
امر عام البلوى لا مفر منه ومنها العلم بان المعاصرين لاهل
العصمة عليهم السلام حتى خواص اصحابهم ممن كان بعيدا عن حضرتهم بمسافة
يوم بل اقل كانوا لم يمكنهم العمل في الاكثر الا بما وصل اليهم عن غيرهم
ممن وثقوا به في الجملة من اخبارهم وآثارهم ولم ينقل عن احد
منهم توقفه عند سماع شيء من الاحكام ممن روى عنهم حتى ينضم
اليه خبر آخر ومنها العلم بان قصد ائمتنا عليهم السلام في تعليم
خواص شيعتهم وخيار اصحابهم هذه الاحكام مع ما ثبت عنهم من
الاهتمام في تفهيمهم والامر بحفظها بالكتابة وبث علمهم في اخوانهم

ليقضى به حق الاحتياط الذى يفوت فى تلك التوسعة فكيف
يستقيم مع ذلك قول ثقة الاسلام طاب ثراه فى صورة التوسعة
المذكورة ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع منه اذ يدل على ان
الاحوط ايضا فى هذا المقام هذا الاوسع لا ما يقابله الذى
اختاره السيد قدس سره فنقول يحكم حق التأمل فى هذا المقام
لثقة الاسلام وذلك لان الروايات فى باب الترجيح بين
المتعارضين متعارضة ايضا كما ترى وفى اختيار رعاية تقديم و
تأخير لبعضها فى العمل كما التزمه السيد مظنة اعتماد على الرأى
والاستحسان فالاحوط ان يختار المكلف ايما شاء منها ايضا
على جهة التسليم وقبول امرهم من حيث انه امرهم بدون ضم
شئ آخر من قوة الفكر ودقة النظر ليخرج به عن حد التشبه باهل
الرأى ويدخل فى الضعفاء المرحومين كما هو المروى عن ابى جعفر
رحم الله الضعفاء من شيعتنا انهم اهل تسليم فان اخذ منها
بما يحتاج الى مؤنة تلك التتبعات والانظار وقع ايضا فيما فر
منه كما لا يخفى فلم يحصل له مع ارتكاب هذا الضيق حق الاحتياط

فصار

فصار الاحوط مطلقا بالاخرة قبول التوسعة المذكورة اولا
كما صرح به ثقة الاسلام عطر الله مضجعه فتدبر واحفظ فان
المقام من مزال الاقدام فان العلامة رحمه الله صرح فيما مر من كلامه
فى النهاية بوقوع اصل النزاع بين السيد والرئيس قدس سرهما
ولكنه لم يحرر محل النزاع بينهما وتوهم بعض الفضلاء ان لا نزاع
بينهما اصلا بل صرح بان احدا من المتقدمين على زمن العلامة
لم يذهب الى حجية الخبر الواحد وغفل عن تصريح الرئيس فى العدة
بحجيته واستدلاله عليها والمحقق الاسترابادى بنى تحقيق هذا
المقام على ما زعم من انه لا يجوز العمل الا بالخبر المقطوع الورود
عن اصحاب العصمة عليهم السلام فبعدما نقل كلام الرئيس فى اول الاستبصار
قال اقول صريح كلام رئيس الطائفة قدس سره انه لا يجوز العمل
بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله فى الواقع او حكم ورد عنهم عليهم
السلام ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود الحكم عنهم عليهم السلام
وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله فى الواقع وما صرح به رئيس
الطائفة وهو المستفاد من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة

وايراث كتبهم بنيهم وامثال ذلك ان يحفظوا الشيعتهم احكامهم
الى آخر الزمان بان اوصلها القديم الى الحديث وعلمها السابق
المسبوق وهكذا ومنها العلم بان جمع ثقات هذه الطائفة
المحقة هذه الاخبار في اصولهم وتصانيفهم انما هو لارشاد المسترشدين
بالاخذ بها والعمل عليها فلولا ان التمسك بها معلوم الجواز بينهم
لرد بعضهم على بعض وانكروا هذا الجمع والتصنيف منهم ونقل الينا
هذا الرد والانكار مع ان المنقول خلافه من انهم عرضوا بعض
ذلك على الائمة عليهم السلم فلم ينكروا ذلك منهم بل استحسنوه واثنوا
على مؤلفها ككتاب الحلبي المعروض على الصادق عليه السلم وككتاب
يونس والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلم
ومنها العلم بانهم عليهم السلم ما اشترطوا على هؤلاء النقلة
لهذه العلوم الى غيرهم في شئ من المراتب ان يذكروا الرجيع الوسائط
الى المعصوم لينظر المتعلم اولا في تعديلهم وجرحهم بتتبع حال
كل واحد منهم ثم يعمل بما ادى اليه نظره من القبول والرد بل ما اشترطوا
عليهم ايض ان يذكروا الخصوص المعصوم الذى اخذ هذا العلم منه

بل ولا ان يصرحوا بانه ماخوذ من المعصوم ايض اعتمادا على دلالة
شاهد الحال من اوضاعهم وطريقتهم المأخوذة من ائمتهم عليهم السلم
على انهم لا يفتون في مسئلة بقول مطلق الا عن علم منهم دون الرأى
والمقائيس كيف ولو كانوا اشترطوا عليهم شيئا من هذه الشروط
لنقل الينا عادة ولكان ينكر بعضهم على بعض رواية المراسيل او
المقاطيع او المرفوعات او المضمرات او الفتاوى المطلقة المعلوم
الابتناء على العلم بهذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع ما انضم
اليها بالضرورة الدينية من عدم جواز رد قول مؤمن في خبر لم يظهر
لنا دليل على كذبه تستلزم القطع الذى لا يمكن القدح فيه بالشبهات
بانه اذا اوصل الينا من ثقة في الدين محتاط عن القول بغير علم
معدود من رواة احاديثهم عليهم السلم شئ من تلك العلوم
يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر السند بل وعن
ذكر المعصوم ايض خاصا او عاما فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا
منها ايض فهو الفضل فكيف اذا اوصل الينا هذه العلوم من
المشايخ العظام المجتمعة كلمة العلماء المتبعين لاحوالهم على فضلهم و

ديانتهم وورعهم كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة المشهورة وكا
الشيخ الاجل المفيد والسيد السند المرتضى علم الهدى والسيد رضى الدين
اخيه الجامع لنهج البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم وشكر الله
مساعيهم فثبت بذلك معرفتنا بجواز العمل بما في كتبهم ومصنفاتهم
المعلوم استنادها اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف اذا كان مصنف
الكتاب من مشاهير تلك المشايخ واقدمهم زمانا وابصرهم و
اورعهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب العرفان واليقين
باتفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل
ثقة الاسلام وعين خواص الامام ابى جعفر محمد بن يعقوب
الرازى الكليني قدس الله روحه ونور ضريحه فانه اعترف بفضله
الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان زيارة قبره في
باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين ايض والاستمداد
ببركته والتضرع عنده بشكته والتعبير عنه بشيخ المشايخ مستمرة
الى الآن يكفى لنا كتابه الكافى الذى نقل عن اذكياء الفضلاء
انه لم يصنف في الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فانه ممتاز

بالرتبة والمتانة والاحكام والاتقان من سائر التصانيف عند
اللبيب الفطن كامتياز الشمس من سائر النجوم حتى انه مع ظهور
جلالة شانه عن ارتكاب اطراء ومبالغة خصوصا فيما يرجع الى
تحسين نفسه وصف في خطبته بانه كتاب يجمع فيه من جميع فنون
علم الدين ما يكتفى به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد
علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلم
والسنن القائمة التى عليها مدار العمل وبها يؤدى فرض الله
عز وجل وسنة نبيه ثم انه لا يخفى ان من تأمل في هذا الكلام وفى
سائر فقرات خطبته وانصف من نفسه ورفض ما لا يناسب لطالبى
الحق عن طبعه علم منه بلا عروض شك واختلاج ريب ان ما
جمع فيه انما هو بقصد الارشاد وايجاب التدين به في زمن
الغيبة الكبرى مع احتمال كونه مامورا به من الناحية المقدسة
احتمالا قريبا جدا فانه من المعلوم المشهور انه كان صنفه
ببغداد في مدة عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعدم انقطاع
السفراء فانه اعلى الله مقامهم شانه مات في سنة ثمان او تسع و

عشرين وثلثمائة سنة وفات ابى الحسن على بن محمد السمرى رحمه الله
آخر الثقات الامناء وخاتم المنصوص عليهم من السفراء بين الصاحب
وخواص شيعته وهى سنة يقال لها فى عرف اهل التواريخ سنة
تناثر النجوم باعتبار ارتحال الاكابر والاعيان فانه فى تلك
السنة ارتحل ايضا على بن الحسين بن موسى القمى والد الصدوق رحمهما الله
صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة او وقوع ما دل
عليه ايضا من انقضاض الكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام
المنجمين او المسطور من جملة الملاحم المأثورة وبالجملة كان
قدس سره فى جميع مدة عمره معاصرا للسفراء رحمهم الله واقعا
فى زمان الغيبة الصغرى ان لم يكن عمره زائدا على اربع وسبعين
والا فيمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل
ايام العسكريين ايضا عليهم الصلوة والسلام فبعيد كل البعد
ان لا يعاشر السفراء ولا يخالطهم مع هذه المجاورة ومع كونه
فى هذه المرتبة فى الفضل والورع والاهتمام فى امور الدين
بل وان لا يعرض بتوسطهم حاله وشغله على الناحية المقدسة

ولا يحصل الاذن منها فى هذا المطلب الجليل فانه ليس بامر
سهل بل هو من عمدة اسباب انتظام امر الشيعة فى طريقتهم و
ازالة تحيرهم فى فترتهم وتجديد لمهمات ما كان شارف الاندراس
من الاصول الاربعمائة المشهورة وغيرها من الكتب المعول عليها
بين اصحابهم ذكر ابن الاثير من المخالفين فى جامع الاصول فى
وصفه قدس سره انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلم فى راس
المائة الثالثة بعد ما ذكر ان على بن موسى الرضا عليه السلم هو المجدد
لهذا المذهب فى راس المائة الثانية وذلك لما رووا عن النبى
صلى الله عليه واله من وجوب ثبوت مجدد للدين فى راس كل مائة
فتدبر ولا تغفل وعلم ايضا مما صرح قدس سره فى هذا الكلام بان
كل ما ذكره فى كتابه هذا هو من الاثار الصحيحة عن الصادقين
التى بالعمل بها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه عدم الاحتياج
فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال اسناده وانه فضل
مذكور على سبيل التبرك بذكر المشايخ او لدفع طعن المخالفين
ان كتب احاديثهم غير معنعنة كما قيل وانه غير موقوف على تحقيق

صحة الاحاديث المسطورة فيه قال صاحب الفوايد من الامور المعلومة
عند من تتبع كتب الاخبار والرجال ان الاصول الصحيحة و
الاحاديث المعتمد عليها كانت فى زمان الامام ثقة الاسلام
محمد بن يعقوب الكلينى قدس سره ممتازة عن غيرها ومن المعلوم
انه لم يقع من مثله ان يجمع بينهما فى كتاب واحد فى مقام الهداية
والارشاد من غير نصب علامة مائزة ذلك ظن الذين
لا يوقنون انتهى ويظهر من سياقة كلامه ايضا ان الصحة غير
مختصة ببعضها دون بعض بل عبارة عن معنى يوجد فى جميعها
فليس المراد بها المصطلح عليها فى عرف المتأخرين من المجتهدين
الذين قسموا احاديث كتب اصحابنا تبعا لاصطلاح العامة
الى الاقسام الاربعة المشهورة باعتبار رجال سندها احدها
الضعيف الغير المعتبر اصلا قال الشيخ البهائى رحمه الله فى
اوائل كتاب مشرق الشمسين استقر اصطلاح المتأخرين من
علمائنا على تنويع الحديث المعتبر ولو فى الجملة الى الانواع الثلثة
المشهورة اعنى الصحيح والحسن والموثق بانه ان كان جميع سلسلة

سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح او اماميين ممدوحين
بدونه كلا او بعضا مع توثيق الباقى فحسن او كانوا كلا او بعضا
غير اماميين مع توثيق الكل فموثق وهذا الاصطلاح لم يكن
معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم كما هو ظاهر لمن
مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل
حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب
الوثوق والركون اليه انتهى وذهب صاحب الفوايد الى ان
معنى الصحيح عندهم ما علم علما قطعيا وروده عن المعصوم
ولو كان من باب التقية ولا يخفى ان التزام هذا المعنى فى
الصحيح افراط غير محتاج اليه بعد ثبوت العلم بجواز التدين
بتلك الاثار واستفادة الاحكام الواصلية منها وكذا
ما التزم من انه لا يجوز العمل منها بغير قطعى الدلالة على المراد
بنفسها او بالقرائن بناء على ان العمل لو بنى على غير ذلك كان
مبنيا على غير علم فيكون مبنيا على الظن المنهى عن اتباعه قال
الاستاد دام ظله فى حواشى العدة ان بناء طريقته على توهم

انه ليس واسطة بين العمل والحكم لاجل الظن بحكم الله تعالى الواقعي
وبين العمل والحكم لاجل العلم بصدور الرواية عن المعصوم مع العلم
بالمراد بها وهذا باطل لجواز العمل والحكم بظواهر القرآن او ظواهر
الروايات الجامعة للشروط لاجل العلم بان الحكم مدلول ظاهرها
سواء كان الحكم مظنونا ام لا وسواء كانت الروايات معلومة
الصدور عن المعصوم ام لا انتهى فان قلت على ما ذكرتم يجوز
لنا العمل بما في هذه الكتب من الروايات عنهم عليهم السلام بعد فهم
ظواهرها من دون سماع من شيخ او قراءة عليه او نحوهما من
انحاء التحمل كالاجازة والمناولة كما اشتهر وهذا خلاف ما
ذكره السيد المرتضى قدس سره في بعض اجوبته عما سئل عنه من
انه هل يجوز لعالم او متمكن من العلم او عامي الرجوع في تعرف
احكام ما يجب عليه العمل به من التكليف الشرعي الى كتاب مصنف
كالرسالة المقنعة ورسالة ابن بابويه او كتاب رواية كالكافي
للكليني او كتاب اصل ككتاب الحلبي ام لا يجوز فقال في الجواب
انه لا يجوز لعالم ولا لعامي الرجوع في حكم من احكام الشريعة الى

كتاب مصنف لان العمل لا بد ان يكون تابعا للعلم على بعض الوجوه
والنظر في الكتاب لا يفيد علما انتهى قلنا من المعلومات التي
لا شك فيها ان مطالعة كل كتاب متواترة النسبة الى مؤلفه
اذا اطمأن الذكي بصحة من وجوهها انما هي بمنزلة سماع نطق
مؤلفه بما فيه فلا يفيد مجرد سماعه من غيره ولا الاجازة او المناولة
وما اشبههما مما اعتبروه زيادة فائدة فضلا عن ان يكون من
شروط جواز الاخذ به كما توهم قال صاحب المعالم فاعلم ان اثر
الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما
بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا
والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال
ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء
سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب
مرغوب للتيمن كما لا يخفى انتهى فيمكن ان يحمل كلام السيد على
صورة ان لا يكون للناظر فيه علم بنسبته الى مصنفه او على اختصاص
عدم الجواز بالكتاب المصنف المذكور فيه الفتاوى المطلقة

المجردة عن الرواية لاقتصاره في الجواب عليه فلا يشمل ما عطف
عليه السائل من كتاب الرواية وكتاب الاصل فيكون مضايقته
في العمل بالفتوى المطلقة باعتبار امكان ابتنائها على اخبار
الاحاد بالمعنى الذي لم يجوز العمل به كما مر لا في العمل بالرواية
المشتمل عليها مثل الكافي واصول الحلبي فان قلت فكيف الحال
في صورة تعارض الروايات قلنا قد مر الاشارة الى ان طريق
الترجيح ايضا بينها في هذه الصورة مستفاد منها ايضا بدون احتياج
الى الخارج كما يلوح من لفظ ما يكتفي به المتعلم من خطبة الكافي
وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منها من باب
التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان بميل
النفس والهوى ولا من باب كون الاخذ باحدها اسهل و
امثال ذلك فان قلت هذا كله انما يجري في عمل من يمكنه الرجوع
الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك
كالعامي قلنا نعلم كل عامي وصل اليه وجوب طلب العلم في مسائله
المحتاج اليها وقل من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا ان مطلوبه

هذا انما يحصل له من استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم
وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق سلوكه
مع غيره كما في صورة التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل
معرفة العالم عن غيره وكذا الموثوق به عن غيره الا بنحو من التفتيش
والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة اذا رجع الى عالم في تعلم مسئلة
يعلم انه يلزم عليه الاخذ به فيترتب عمله على العلم ايضا واما اخبار
العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما علم من الاخبار
والآثار فيلقي اليه الرواية بلفظها او بظاهر معناها بعنوان
الاخبار والاعلام دون الاجبار والالزام لئلا ينجر الى
الافتاء والقضاء المعلوم له انهما لا يجوزان الا للعالم بالاحكام
الواقعية اذا عرفت ما ذكرنا بتفاصيله تبين لك ان اهل
العلم لا يعولون في غير الضروريات الدينية وما يجري مجراها
على غير الكتاب والاخبار المروية عن اهل البيت المشتملة على
السنن النبوية ويجتنبون من اتباع الآراء والظنون في
استنباط المعاني منهما بل يعتبرون الظاهر ولا يتجاوزون عنه

فصل في اختلاف المجتهدين وافتراقهم في ما يتعلق بالاجتهاد

فما لم يوجد بعد التتبع في ظاهر شئ منهما فحكمه عندهم الحكم ما لم يبلغ
فيه خطاب اما الاباحة سمعا على ما صرح به الصدوق رحمه الله
في الاعتقادات او التخيير بين اقوال الطائفة المحقة فيه لو كانت
والا التوقف بحكم العقل كما مال اليه السيد المرتضى قدس سره
واما اهل الاجتهاد المتبعون لظنونهم في نفس الاحكام فمع
اختلاف آرائهم وتفرق اهوائهم كما ستطلع عليه اتفقوا على
انقسام الرعية الى مجتهد ومقلد فيوجبون على المجتهدين تحصيل
الظن بالاحكام الواقعية وعلى المقلدين الاخذ بمقتضى ظنونهم
واتفقوا ايض على ان ظن المجتهد بحكم موجب لعلمه بجواز العمل
والافتاء لمقلديه وعمدة مستمسكاتهم في ذلك الاجماع الذي
يدعونه حتى ان صاحب المعالم رحمه الله من الخاصة صرح به بقوله
ان التعويل في الاعتماد على ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل
قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به انتهى واتفقوا
ايض على وجوب الاجتهاد على الكفاية واتفقوا ايض على عدم انحصار
المدارك للحكم الشرعي الغير المقطوع به في الكتاب والسنة وعلى انحصار

مدركه

مدركه منهما في غير المعلومات المراد من النصوص السالمة من
الكتاب وفي مثله من المقطوعات الصدور من السنة وكذا في
غيرهما كغير المعلومات الوقوع من معلومات الحجية من الاجماع
بناء على عدم دخول القطعيات من الاحكام في المسائل
الاجتهادية لان المجتهد من حيث هو مجتهد غير قاطع بشئ
وبعبارة اخرى صحة اطلاق العالم على المجتهد باعتبار معلوماته
لا باعتبار مظنوناته وبالعكس فكل عالم من حيث هو غير مجتهد
وكل مجتهد كذلك غير عالم فافهم واتفقوا ايض على جواز مخالفة
مجتهد لمجتهد آخر في الحكم ثم انهم اختلفوا هل كل من المجتهدين
المختلفين مصيب ام لا فمنهم من زعم كابي الحسن وابي هاشم
وابي حنيفة وان ليس لله تعالى حكم معين في كل مسئلة جرى
فيها الاجتهاد من غير المعلومات قطعا كالضروريات
الدينية بل انه فوض الى آراء المجتهدين وظنونهم فما ادى
نظر المجتهد اليه فهو حكم الله الواقعي في حقه وحق مقلديه ويقال
لهم المصوبة ومنهم من ذهب كجميع الخاصة والاصم وبشر

المريسي من العامة الى ان الله تعالى في كل واقعة حكما
معينا يعلمه العالمون ولكن من لم يعلمه واجتهد فيه فقد
تتفق له الاصابة وقد لا تتفق ويقال لهم المخطئة فدليل
الخاصة على بطلان هذا التصويب ظاهر فان من ضروريات
مذهبهم ان لله تعالى حكما معينا في كل حادثة الى يوم القيمة
وان علم الجميع عند الائمة الطاهرة العارفين بكتاب الله
المحيط بها بظواهره وبواطنه واما العامة المنكرة للتصويب
فاستدلوا على بطلانه بان تصويب كل مجتهد فيما اجتهد
مستلزم للمحال بيانه انا لو فرضنا زوجا مجتهدا شافعيا
وزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت بائن ثم قال راجعتك
والرجل يعتقد الحل والمراة تعتقد الحرمة فيلزم من تصويب
المذهبين حلها وحرمتها وايض لو فرضنا ان ينكح مجتهد امراة
بغير ولي لانه يرى صحته وينكح مجتهد آخر تلك المراة باذن
وليها وهو يرى بطلان الاول فيلزم من تصويب المذهبين
حلها لهما واجاب العضدي في شرح المختصر الاصول عن هذا

الدليل

الدليل اولا بالنقض بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في انه
يلزمه اتباع ظنه ثم قال والجواب الحق هو الحل وهو انه
يرجع الى الحاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه ولا يخفى ما فيه اما اولا
فلان النقض غير وارد فانه لا يلزم من لزوم اتباع الظن
اتفاقا مفسدة اجتماع الحل والحرمة او حل زوجة لزوجين
في الواقع على كل من المذهبين فخلط بين ما جعل المستدل
مفسدة وبين غيره واما ثانيا فلان الحل غير حاسم للنزاع
لجواز فرض اختلاف الحكام ايض في ذلك فيختار كل من المتخاصمين
من يوافقه الا ان يفرض قطعه بنوع من الجبر واستيلاء بعض
الحكام على بعض ولا لاصل المفسدة وهو لزوم المحال في
الواقع لما عرفت من انه لازم على فرض التصويب البتة فتدبر
ثم انهم اختلفوا ايض في تحقق المجتهد المطلق وهو الذي تمكن
من استنباط كل مسئلة شرعية فرعية نظرية فان الآمدي من
الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية انكرا هم على تقدير
تحققه اختلفوا في امكان حصول العلم به من نفسه فضلا عن

عن حصول العلم به بعينه من غيره ثم على تقدير وقوع الجميع اختلفوا
فى جواز اعتماد المتجزى على ظنه فيما اجتهد فيه فذهب بعضهم الى
وجوب اخذه عن المجتهد المطلق كساير المقلدين ثم على تقدير
جواز الاعتماد المذكور اختلفوا فى جواز اخذ مقلده من هذا
المتجزى مع تحقق المطلق واختلفوا ايض فى تحقق المجتهد المطلق
فى كل زمان فمنهم من قال يجوز فقده فى بعض الازمنة فيقوم
مجتهد المذهب وهو المقتدى لامام من الائمة مقامه فلا يعتبر
فيه الشروط المعتبرة فى المطلق ويكفيه معرفة قواعد امامه فاذا
سئل عن حادثة لم يعرف لامامه فيها نصا اجتهد فيها على مذهبه
وخرجها على اصوله ومنهم من يرى انه لا يتادى فرض الكفاية
بالمجتهد المقتدى وقيل يتأدى به فرض الكفاية فى الفتوى و
ان لم يتاد به فرض الكفاية فى احياء العلوم التى منها الاستمداد
فى الفتوى ويظهر من كلام بعض علماء العامة ان منهم من ذهب
الى انه انعقد اجماع فى زمن المتاخرين على انه لا يجوز العمل
الا باجتهاد اربعة من مجتهديهم الى يوم القيمة فلو قلد احد فى

هذا الزمان وبعده مجتهدا خامسا من مجتهديهم المتقدمين او
اجتهد اجتهادا جديدا كان من اهل البدعة والضلال نعم يجوز
الاجتهاد فى مذهب احد الاربعة كما فى تلميذى ابى حنيفة فانهما
اجتهدا فى مذهبه واستخرجا فتاوى بناء على اصوله وليس لاحد
من هذه الطوائف المتخالفة دليل قطعى على صحة مذهبه وليس
ايض لهم على ما اتفقوا عليه مما خالفوا به اهل العلم دليل كذلك
بل وليس ايض على ما ادعوه فى جميع تلك المراتب ما افاد ظنا
قويا على التحقيق فيرجع فى الحقيقة كل ما تجشموا فيه لاثبات
مطالبهم الى الاجتهاد فى الاجتهاد نظير نور على نور منه
ما يرى فى تعويلهم فى مسئلة التجزى وهو المذهب المشهور
المنصور بين اكثر المتاخرين سيما اعلام مجتهدى الامامية
رحمهم الله تعالى على رواية ابى خديجة وامثالها وعلى هذا
لا يخفى انه يمكن ان يتجه به ما اشتهر عن نفاته منهم ان فرض
صحة التجزى يستلزم الدور فلا يكون توهما باطلا كما افاده
الشيخ البهائى نور الله مرقده فى الزبدة ببيانه ان يقال من

لوازم صحة الاجتهاد مطلقا ان يكون ظن المجتهد موجبا للعلم
بجواز العمل بمظنونه ولما انحصر دليل صحة التجزى فى الظنيات
عندهم ايض لعدم تحقق الاجماع القطعى الذى يدعونه فى المطلق
وعليه اعتمادهم كما مر فى المتجزى اتفاقا يلزم ان لا يعلم المتجزى
ان ظنونه موجبة للعلم المذكور ما لم يعلم ان ظنه فى صحة التجزى
ولحوقه بالاجتهاد المطلق موجب للعلم بجواز العمل بمقتضاه
وبالعكس وبعبارة اخرى حصول علم المتجزى بان ظنونه فى
المسائل المتبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه فى مسئلة التجزى
متبع وبالعكس فيلزم الدور لزوما واضحا ولا يخفى ايض ان
ما اعتمد عليه بعض الفضلاء فى اثباته من ان المتجزى اذا اطلع
على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فى
تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها يمكن دفعه
بان مساواته للمجتهد المطلق فيها انما تنفع اذا كان حجية اجتهاد
المجتهد المطلق منوطة بالاطلاع المذكور ولم يعتبر فيه شىء اخر
وهو باطل عند القائلين به ايض اذ فرعوه على ما ادعوه من اجماع

الامة عليه وصرح محققوهم بانه ليس عليه دليل قطعى غيره ومعلوم
عدم تحقق الاجماع المذكور فى المتجزى فتامل ثم اعلم ان فتح اهل
باب الاجتهاد باتفاق الاذكياء من اهل السير انما وقع من
جانب النواصب الذين كانوا لم يرضوا بما امر الله تعالى به ونص
نبيه صلى الله عليه واله من الرجوع الى اهل البيت عليهم السلم والتمسك
بذيلهم واستعلام الاحكام منهم مع علمهم بعلمهم بجميعها حبا
للرياسة وطمعا فى الزخارف فالسلف منهم كشيخيهم كانوا يبنون
عليه بعض افعالهم واحكامهم وفتاويهم فى الحوادث والوقائع
التى تمس الحاجة اليها ويشتبه الحق فيها عليهم بدون التجاوز
عن هذا القدر الى النظر فيما لا احتياج لهم اليه بمحض احتمال
الوقوع فعادتهم غالبا فيما يرفع اليهم ان يحكموا فيه بشىء يظنون
انه الحكم الواقعى وربما كانوا يرجعون عنه بتنبيه امير المؤمنين عليه السلم
على خطاهم كرجوع عمر عن رجم الزانية الحاملة الى امره عليه السلم وهكذا
فى كثير كما هو المشهور بين الجمهور او تنبيه غيره ممن كانوا يعتقدونه
من اهل العلم كابن عباس وابن مسعود ومن شابههما من الصحابة

ومن لا يعد ونه منه ايض احيانا اذا نطق فيه بحجة بيّنة يتفطنون
بها على خطائهم كرجوع عمر عن النهى عن الغلو فى الصداق بتنبيه امراة
اياه على آية القنطار وكرجوعه عما حكم به فى الفريضة المشتركة قال
صاحب القاموس المشركة كمعظمه ويقال المشتركة زوج وام
واخوان لام واخوان لاب وام حكم فيها عمر فجعل الثلث للاخوين
لام ولم يجعل للاخوين للاب والام شيئا فقالوا يا امير المؤمنين
هب ان ابانا كان حمارا فاشركنا بقرابة امنا فاشركهم بينهم
فسميت مشركة ومشتركة وحمارية انتهى وقد لا يرجعون ويصرون
على خطائهم لما يميل اليه طبعهم من المساهلة فى الامور الدينية
هذا حالهم فى المشتبهات عليهم وقد اشار امير المؤمنين عليه السلام
اليه فى خطبة مذكورة فى نهج البلاغة بقوله فيا عجبا وما لى
لا اعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها فى دينها
لا يقتصون اثر نبى ولا يقتدون بعمل وصى ولا يؤمنون بغيب
ولا يعفون عن عيب يعملون فى الشبهات ويسيرون فى
الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا

مفزعهم فى المعضلات الى انفسهم وتعويلهم فى المبهمات على آرائهم
كان كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرى وثيقات
واسباب محكمات الخطبة واما ما ارتكبوه من الخلاف الصريح
للكتاب والسنة لمصالح انفسهم كمنع عمر عن احضار ما امر صلى الله
عليه وآله به فى احتضاره لان يكتب شيئا لن يضلوا بعده وعن
متابعة امير المؤمنين عليه السلام بعده صلى الله عليه وآله وعن
تصرف فاطمة عليها السلام فى فدك بعد ما رضى به ابو بكر وكتب لها كتابا
وامثالها او لمصالح آخر كمنعه عن المتعتين متعة النساء ومتعة الحج
وقوله حى على خير العمل فى الاذان بقوله ثلث كن فى عهد رسول الله صلعم
وانا احرمهن واعاقب عليهن فلم يكن من اجتهاد بل من عناد و
افساد فى الدين عمدا لظهور انهم فيها كانوا غير ظانين لمطابقتها
للحكم الواقعى لله تعالى بل عالمين بخلافه فكيف يكون اجتهادا
فعدّ قوم منهم امثال ذلك اجتهادا مقابلا لاجتهاد النبى
فى خلافها وعدّه صلى الله عليه وآله ايض من جملة المجتهدين فى الاحكام
وتجويز خطائه فيها كالشارح الجديد للتجريد ومن وافقه ها نقص



بعضها او تفرع عليه غيرها الاول والثانى الكتاب والسنة اى النبوية
المعروفة بينهم على تفصيل وشروط لهم من مصنفاتهم وقد يحتجون بالآن
بها عمل الصحابة والتابعين بل عمل غيرهم ايض ممن اعتمدوا
على تديّنه احيانا والثالث الاجماع المعتبر على رأيهم المفيد
للقطع عندهم وهو العمدة بينهم حتى فرعوا عليه العمل باصل الاجتهاد
كاملة والعمل بظاهر الكتاب والسنة ايض قال العضدى
فى شرح المختصر فى ابطال الاستدلال بظاهر القرآن على حجية
الاجماع بقوله لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع
ولولاه لوجب العمل بالادلة المانعة من اتباع الظن فيكون
اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا واعترض عليه
الاستاد دام ظله فى حواشى العدة بان جواز التمسك بظاهر
القرآن فى مسائل الاصول والفروع ثابت ضرورة من الدين
او باجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع وان لم يعلم
حجية كل اجماع انتهى فان قلت كيف يعد الاجماع مع افادته
القطع من مظان الاجتهاد قلنا قد مر فى ذيل ما اشرنا اليه

من تعيين المدارك من الكتاب والسنة ان دخوله فى مدارك
الاحكام الاجتهادية باعتبار افراده المظنونة الوقوع المعلقة
الحجية كالمنقول بخبر الواحد منه عند غير الغزالى وبعض الحنفية
او ما يجرى مجراها والرابع القياس الذى اول من دان به
من الناس كما هو المشهور هو ابو حنيفة عمل به فى زمن الصادق ع
ولم يتنبه لبطلانه بما وصل اليه منه عليه السلام فى ذلك كما يدل عليه
الاخبار والآثار وهو عبارة عن مساواة فرع لاصل فى علة
حكمه او اجراء حكم الاصل فى الفرع لجامع فله اركان اربعة و كذا
اقسام مفصلة بينهم بشروطها يعملون بها مطلقا وياولون
ما يدل على سقوطه من ظواهر الكتاب الناهية عن اقتفاء غير
المعلوم المانعة من اتباع الظن ولا يلتفتون الى انكار كثير من
الصحابة كابن عباس وشيخهم له كما هو المشهور ولا الى اجماع
الائمة الطاهرة على بطلانه ولا الى ظهور كثرة اختلاف الاحكام
مع التماثل وتماثلها مع التخالف وانما العمدة فى مستندهم
بعض ما يرونه ظاهرا فيه من الكتاب والسنة و الخامس دليل العقل

ركيك جداً نعم صارت هذه الافعال والاحكام منهم سبباً عظيماً
ومستنداً قوياً لاجتهادات من تبعهم بعدهم ولذا استحسن النووي
في حسن الاجتهاد منهم ما وقع من عمر رض في احتضار النبي ص
نقل ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في باب مرض النبي ص
عند ذكر حديث منع عمر النبي صلى الله عليه وآله عن قوله ايتوني اكتب
لكم كتاباً لا تضلوا بعده ابداً عن النووي انه قال اتفق العلماء
على ان قول عمر حسبنا كتاب الله من قوة فقهه ودقيق نظره لانه
خشي ان يكتب امور ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها
منصوصة واراد ان لا ينسد باب الاجتهاد على العلماء انتهى
واما الخلف منهم كابي حنيفة وامثاله فانما كانوا ايضاً يغلون في
الاجتهاد بالنظر في جزئيات مسائل تمام ابواب فروع الفقه
واستخراج المسائل الغريبة واحكام الصور النادرة اظهاراً
للتبحر في تلك الجهات وحباً لعد القوم اياهم من ارباب الرأي
واصحاب المقالات وروى الشيخ ابو عمرو محمد بن عبد العزيز
الكشي رحمه الله باسناده عن حريز قال دخلت على ابي حنيفة

وعنده

وعنده كتب كادت تحول فيما بيننا وبينه فقال لي هذه الكتب
كلها في الطلاق فقال قلت قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة فقال لي وانت
لا تعلم شيئاً الا برواية قلت اجل قال لي ما تقول في مكاتب
كانت مكاتبته الف درهم فادى تسعمائة وتسعة وتسعين درهماً
ثم احدث يعني الزنا فكيف تحده فقلت عندي بعينها حديث حدثني
محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان علياً عليه السلام كان يضرب بالسوط
بثلثه وبنصفه وببعضه وبقدر ادائه فقال لي اما اني لا اسألك
عن مسألة لا يكون فيها شيء فما تقول في جمل اخرج من البحر فقلت
ان شاء فليكن بقرة ان كانت عليه فلوس اكلناه والا فلا انتهى
وهكذا ازداد الناس بعدهم شوقاً الى توسيع ابواب الاجتهادات
فاشتغلوا بتدوين اصول الفقه وذكر مظان الاجتهاد و
كيفية تحصيل الظن منها فصار المعتبر عندهم من اصول الامارات
التي بها يستدلون على العمل في الاحكام وعليها يعتمدون و
يعبرون عنها بالادلة الشرعية ومداركها منحصراً في خمسة وان تشعب

كالاستصحاب والبراءة الاصلية والاستحسان والمصالح
المرسلة ونحوها ففي هذا الخامس سيندرج امور كثيرة ستقف
على حقيقة معظمها عن قريب هذا هو حكاية اصول العامة اوا
لمأخوذة من مجتهدي علماء الشيعة الامامية رضوان الله عليهم
وان وافقهم الاكثر في الاكثر من تلك الاصول بحسب الظاهر
ولكن بالتزام ضروريات مذهبهم فيها ورعاية اجراء ما تلقوه
من ائمتهم عليهم السلم عليها صارت ممتازة عن اصولهم امتيازا
كادت تنقلب حقيقة اخرى فصار الكتاب برجوعهم فيه الى
التفسيرات الماخوذة عن المعصومين عليهم السلم والتأويلات
المأثورة عن العلماء الراسخين كتابا كان غير كتابهم وصارت
السنة باختبارهم عن احوالها وعدم اعتمادهم على رجالها
وسؤالهم اهل الذكر عن مشكلاتها واخذهم عنهم معاني
معضلاتها ومتشابهاتها سنة مثمرة مفيدة خلاف سنتهم
ثم اضافوا ايضا الى مختارها من الاثار والاخبار المحفوظة
لهم من اهل البيت المرجحين لصاحب الشريعة الموافقين له

بيان طريقة المتأخرين رضوان الله عليهم [illegible]

في السنة والطريقة اضعاف مضاعفها قلما تقع واقعة لا يسهل
استنباط حكمها من جزئياتها وكلياتها وشذ ما يحدث حادثة
لا يتيسر استخراج الخلاص منها عن اصولها وفروعها قال الشيخ
البهائي رحمه الله في رسالته الموسومة بالوجيزة في الدراية و
ما تضمنته كتب الخاصة رضوان الله عليهم من الاحاديث المروية
عنهم عليهم السلم يزيد على ما في الصحاح الست بكثير كما يظهر
لمن تتبع احاديث الفريقين وقد روى راو واحد وهو ابان
بن تغلب عن امام واحد اعني الامام ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق عليه السلام ثلثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال انتهى هذا
ولكن اتبعوهم في تقسيم الاحاديث الى الاقسام المشهورة
بينهم مخالفا لقدمائهم وهو ايضا في الحقيقة اتباع في الاسم
لا المسمى كما لا يخفى وعذرهم في ذلك على ما ذكره صاحب
كتاب المنتقى ان القدماء كانوا يستغنون عنه في الغالب
بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر وان اشتمل طريقه على ضعف
فلما اندرست تلك الاثار اضطر المتأخرون الى تميز الخالي

من الريب وتعيين البعيد عن الشك ثم قال ولا يكاد يعلم
وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة الا من السيد جمال
الدين بن طاوس واذا اطلقت الصحة في كلام من تقدم فمرادهم
منها الثبوت او الصدق انتهى وقال الشيخ البهائي رحمه الله
في مشرق الشمسين بعد ذكر ما يقرب من ذلك في عذرهم عن اتباع
هذا الاصطلاح ثم انهم اعلى الله مقامهم ربما يسلكون طريقة
القدماء في بعض الاحيان فيصفون مراسيل المشاهير كابن ابي
عمير وصفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من انهم لا يرسلون الا
عن عدل يثقون بصدقه بل يصفون بعض الاحاديث التي
في سندها من يعتقدون انه فطحي او ناووسي بالصحة نظرا الى
اندراجهم فيمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم وعلى هذا جرى العلامة
في المختلف حيث قال في مسئلة ظهور فسق امام الجماعة ان حديث
عبد الله بن بكير صحيح وفي الخلاصة حيث قال ان طريق الصدوق
الى ابي مريم الانصاري صحيح وان كان في طريقه ابان بن عثمان
مستندا في الكتابين الى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهما

وقد جرى شيخنا الشهيد طاب ثراه على هذا المنوال ايضا كما وصف
في بحث القراءة من الشرح حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد
بالصحة وامثال ذلك في كلامهم كثير فلا تغفل انتهى واما الاجماع
فباشتراطهم فيه دخول المعصوم او ما يقرب منه صار من الحجج
التي لا ريب فيها فلم يعتبروا الاجماعات المختلقة المتداولة
بين العامة فانها غير مثمرة عندهم ظنا بالحكم فضلا عن العلم بل العلم
حاصل لهم بخلاف كثير منها من جهة التواتر عن الائمة عليهم السلام
ولهذا المبحث زيادة توضيح وتفصيل تجيء عن قريب في مقامها
ان شاء الله تعالى واما القياس فعندهم ساقط من الاعتبار
لتواتر الروايات عن الائمة عليهم السلام في النهي عن استعماله قال
المحقق الحلي رحمه الله في رسالته في اصول الفقه بعد تحديد
الاجتهاد بما يشمل القياس فان قيل يلزم على هذا ان يكون
الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام
من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثني القياس
كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي

ليس احدها القياس انتهى والمشهور بينهم ان ابا علي بن الجنيد من
قدمائهم كان يستعمله ولكن قيل ايضا انه رجع عنه اخيرا نعم
جمع منهم قد يستعملون طريق الاولوية ومنصوص العلة اعتقادا
من محققيهم انهما ليسا منه وان ادخلهما العامة في اقسامه
واكثر ما روى المخالفون من قبيل القياس عن رسول الله صلى الله
عليه وآله وعن امير المؤمنين عليه السلام يحمله الخاصة على احدى الصورتين
المذكورتين واما دليل العقل فقد حصره بعض مصنفي الاصول
منهم في احد قسمي الاستصحاب وبعضهم ضم اليه امورا آخر وعبر
عن المجموع بدليل العقل فينبغي اولا تصوير ان دليل العقل
كيف يتصور ان يعد من جملة الادلة الشرعية ثم الشروع في تفصيلها
فنقول المراد من دليل العقل هنا ما اعتقد العقل بجزم حيث
هو ان الحكم الشرعي يجب ان يكون على طبقه وان لم يقم عليه
شيء من الادلة السابقة فبهذا الاعتبار يكون شرعيا ايضا
وقد عد منه المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى رحمهما الله وجوب
قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو

ذلك قال السيد المرتضى قدس سره في الذريعة في اثبات اباحة
ما لم يرد به شرع بعد ادعائه انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة
الآجلة فهي العقاب انما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي
يجب ان يرد به لو كان ثابتا انتهى ووجهه ان عدم الاعلام
منه تعالى بوجوب اجتناب المكلف عنه اغراء منه تعالى بالقبيح وهو
منفي عنه تعالى بالاصول الدينية وههنا دقائق لا بد من التنبيه
عليها للبصيرة في المباحث الآتية الاولى ان المنكرين للحسن و
القبح العقليين كالاشاعرة من العامة لا يناسبهم ان يتمسكوا
في فقهياتهم بشيء من ادلة العقل كالاستصحاب ونحوه فان اثبات
حكم شرعي بالعقل اعتراف بحسنه عند التحقيق مع ان الواقع منهم
خلافه والثانية ان اثبات الحكم الشرعي بالعقل موقوف على
اثبات ان مرتكب القبيح العقلي مثلا كما انه ملوم في العاجل معاقب
في الآجل ايضا حتى صار حراما شرعيا وهذا خلاف التحقيق الذي
ذهب اليه الفحول من العلماء ويدل عليه ظاهر قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا والاخبار المأثورة بل المتواترة معنى

فانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حى عن بينة الثالثة ان حكم العقل بان
الحكم الشرعى فى المسئلة الفلانية يجب ان يكون هكذا انما يتصور
اذا افاد الدليل ظنا به لا اقل وبعض من هذه الدلائل كا
الاستحسان والمصالح المرسلة وان لم يستبعد فيه ذلك ولكن
بعضا آخر منها كاصالة النفى وما يشبهها مما يستبعد فيه افادة
ظن بعدم الحكم بل التحقيق ان غاية ما يحصل للعقل من مثلها
الحكم بان طريق العمل هو هذا واين ذلك من الحكم الواقعى الذى
يطلب اهل الاجتهاد تحصيل الظن به فافهم اذا عرفت هذه
الدقايق فاعلم ان عمدة دلائل العقل التى اشتهر عدها من جملة
الادلة الشرعية امران الاول الاستصحاب وهو اثبات الحكم
او نفيه فى الزمن الثانى تعويلا على ثبوته او نفيه فى الاول فيكون
قسمين استصحاب الاثبات واستصحاب النفى فالاول حجة عند
جمع من اعلام الخاصة دون الثانى والثانى عند جمع آخر دون الاول
او معه والشافعية وبعض الحنفية على حجية الجميع واكثر الحنفية

على الثانى خاصة وقد يطلق الاستصحاب على العمل بمثل الحكم
السابق وبهذا المعنى لا يكون معدودا من تلك الادلة وقد
كان اشتبه ذلك على بعض نقل ان القاضى البيضاوى لما وقف
على ما افاد العلامة الحلى رحمه الله فى بحث الطهارة من القواعد
بقوله ولو تيقنهما اى الطهارة والحدث وشك فى المتأخر فان لم
يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى كتب بخطه الى
العلامة يا مولانا جمال الدين ادام الله فواضلك انت امام
المجتهدين فى علم الاصول وقد تقرر فى الاصول مسئلة اجماعية
هى ان الاستصحاب حجة ما لم يظهر دليل على رفعه ومعه لا يبقى
حجة بل يصير خلافه هو الحجة لان خلاف الظاهر اذا عضده دليل
صار هو الحجة وهو الظاهر والحالة السابقة على حالة الشك قد
انتقض بضدها فان كان متطهرا فقد ظهر انه احدث حدثا ينقض
تلك الطهارة ثم حصل الشك فى رفع هذا الحدث فيعمل على بقاء الحدث
باصالة الاستصحاب وبطل الاستصحاب الاول وان كان محدثا
فقد ظهر ارتفاع حدثه بالطهارة المتأخرة عنه ثم حصل الشك فى ناقض

هذه الطهارة والاصل فيها البقاء وكان الواجب على القانون
الكلى الاصولى ان يبقى على ضد ما تقدم انتهى كلامه فاجاب
العلامة قدس سره وقفت على ما افاده مولانا الامام العالم ادام
الله فضائله واسبغ عليه وتعجبت من صدور هذا الاعتراض فان
العبد ما استدل بالاستصحاب بل استدل بقياس مركب من
منفصلة مانعة الخلو بالمعنى الاعم عنادية وحمليتين وتقريره انه
ان كان فى الحالة السابقة متطهرا فالواقع بعدها اما ان يكون
الطهارة وهى سابقة على الحدث او الحدث الرافع للطهارة الاولى
ويكون الطهارة الثانية بعده ولا يخلو الامر منهما لانه صدر منه
طهارة واحدة رافعة للحدث فى الحالة الثانية وحدث واحد
رافع للطهارة وامتناع الخلو بين ان يكون السابقة الطهارة
الثانية او الحدث ظاهر ويمتنع ان يكون الطهارة السابقة وان
كانت طهارة عقيب طهارة فلا تكون رافعة للحدث والتقدير خلافه
فتعين ان يكون السابق الحدث وكلما كان السابق الحدث فالطهارة
الثانية متأخرة عنه لانه طهارة واحدة رافعة للحدث فاذا امتنع

تقدمها على الحدث وجب تأخرها عنه وان كان فى الحالة السابقة
محدثا فعلى هذا التقدير اما ان يكون السابق الحدث او الطهارة
والاول محال وان كان حدث عقيب حدث فلم يكن رافعا
للطهارة والتقدير ان الصادر حدث واحد رافع للطهارة فتعين
ان يكون السابق هو الطهارة والمتأخر هو الحدث فيكون محدثا
فقد ثبت ان حكمه فى هذه الحالة موافق للحكم فى الحالة الاولى
بهذا الدليل لا بالاستصحاب والعبد انما قال استصحبه اى عمل بمثل
حكمه انتهى كلام العلامة ولما وقف القاضى البيضاوى على هذا الجواب
استحسنه جدا واثنى على العلامة وقال المحقق الاسترابادى فى
الفوايد اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل
اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احدهما ان الصحابة و
غيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى ان
يجئ صلى الله عليه وآله بنسخه وثانيتهما انا نستصحب كل امر من الامور
الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه
عبد رجل آخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون

الليل باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة
بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شئ جعله الشارع سببا
لنقض تلك الامور ثم ذلك الشئ قد يكون شهادة العدلين
وقد يكون قول الحجام المسلم او من في حكمه وقد يكون قول
القصار المسلم او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح
والغسل في سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى

والثاني البراءة الاصلية ويقال لها اصالة النفي وهي غير استصحاب
النفي عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال بحجيتها
جميع العامة والمتاخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي
صرح في اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية
يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع
عن جواز التمسك بها في غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من
اوايل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره
ههنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو كان له حكم لنقل الينا
واشتهر فيظن من عدم وجدان حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما

ما لم يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع حينئذ هذا الاصل الى اصل
آخر مشهور بل متفق عليه بينهم هو ان عدم مدرك شرعي لحكم عند
المجتهد بعد تفتيش مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق الحلي في
اصوله كلام مفيد لما هو المقصود في هذا المقام قال اعلم ان
الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما
شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول
لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك
فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احدهما انه
لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية
ويبين عدم دلالتها عليه الثانية ان يبين انه لو كان هذا
الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة
لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق
ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة فما كانت ادلة الشرع منحصرة
فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في طريق تلك الطرق وعند هذا
يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وقال المحقق الاسترابادي

الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد
يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة
وعادة المتأخرين من علمائنا الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية
في المقامين وانا ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تعالى اكمل
لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة
او يخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن
معارض معادل ولعلمنا بان كل ما جاء به نبينا مخزون عند العترة
الطاهرة عليهم السلام وعلمنا بانهم لم يرخصونا في التمسك بالبراءة
الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف
في كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره انتهى
ولا يخفى ان الاشتباه في الاحكام غير منحصر في ذينك المقامين
بل قد يكون في استحباب فعل وعدمه وفي كراهة فعل وعدمها بل
في اباحة فعل وعدمها ايض وبالجملة يجري ذلك الاشتباه في جميع
الاحكام الخمسة فيكفي من كون البراءة مظنة لعدم الحكم ان
يرجح المجتهد بها في كل من هذه الصور جانب العدم وقد مر الاشارة

الى انها

الى انها ليست مظنة الحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل منها اعتقاد
لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعي انما هو العدم
ولو فرض حصول الظن في هذه الصور بهذا الحكم فقد مر الاشارة الى انه
بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك آخر كالتتبع و
عدم الوجدان وهو اصل آخر عندهم يعبرون عنه بان عدم مدرك
شرعي الحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم في
الواقع وهكذا عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايض
في موضع طرأت فيه حالة لم نعلم شمول الحكم الاول لها والحاصل
ان هذه الاصالة وما على حالها ليست امارة في نفسها الشيء فعلى
تقدير التنزل وتسليم حقية الاجتهاد ايض يجب ان لا يكون حجة
اصلا فلا يحتاج في ابطالها الى تجشم اجراء الدلائل المبطلة لاصل
الاجتهاد فيها بل لا يناسب المقام فان التعرض لابطالها بخصوصها
بعد ابطال اصلها بتلك الدلائل يقتضي التنزل بتسليم اصلها كما
لا يخفى ثم لو تنزلنا عن مرتبة هذا التنزل ايض وسلمنا افادتها
الظن بعدم الحكم فلا يخفى انه يجب ان يختص على هذا التقدير ايض

بصورة عدم تحقق معارض لها ولو كان في غاية الضعف فان وجود
اصل المعارض كاف لاسقاط حكمها فلا يتصور ان يفيد معه ظناً بعدم
الحكم وهذا ظاهر بالوجدان ولكن كثيراً ما يستدل بها العلامة
رحمه الله في المختلف على عدم الحكم مع تحقق المعارض وان كان قوياً
ايضا كما يظهر بالتتبع وايضا كثيراً ما يتمسك بها في مقابل من تمسك
في الاثبات بالاحتياط كما في مسئلة قدر كفارة الشيخ والشيخة اذا افطرا
للمشقة هل هو مد او مدان ذهب الشيخ رحمه الله الى المدين محتجاً بالاحتياط
وافتى العلامة بالمد تمسكاً بالبراءة في مقابل الاحتياط المذكور وربما
يعكس الامر فيتمسك بالاحتياط في مقابل البراءة كما في مسئلة قدر الفطرة
من اللبن المردد بين اربعة ارطال وستة ارطال رجح الستة بالاحتياط
على الاربعة الموافقة للبراءة وكما في مسئلة قضاء صوم السبعة بدل
الهدى هل يجب على ولي المكلف الذي مات قبل صومها مع القدرة عليه
ام لا رجح الوجوب على نفيه الموافق لما ذهب اليه الصدوق رحمه الله تمسكاً
بالاحتياط في مقابل البراءة والتحقيق في هذا المقام ان الاحتياط
المذكور ايضا لا يوجب ظناً بالحكم بل غاية ما يفيد هو طريقة العمل

لاغير

لاغير فعلى تقدير صحة الاجتهاد ايضا يكون اثبات حكم بل نفي حكم
بالبراءة فالتمسك في اثبات الاحكام او نفيها باحدهما سيما في
مقابل الآخر وخصوصاً بالبراءة في مقابل الاحتياط مشكل جداً
فلا تغفل ثم اعلم انهم قد يتمسكون في الفقهيات باصول اخر سوى
اصالة البراءة كقولهم الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب
عن الآخر والاصل عدم بلوغ الماء كراً والاصل صحة البيع والاصل
صحة تصرفات المسلم وامثال ذلك فالضابط فيها ان لا نعتبر
شيء منها الا ما له مستند من كتاب او سنة او ما يجري مجريهما فهي
حينئذ كسائر القواعد الكلية المتلقاة من الشارع فيجب ان تؤخذ
كلية ان لم يظهر لها مخصص معتمد عليه كقولهم عليهم السلام الماء كله
طاهر حتى يعلم انه قذر وقولهم لا تنقض اليقين ابداً بالشك
ولكن تنقضه بيقين آخر وقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر
وقولهم كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابداً
حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه واما بعض المجتهدين فربما
يعقدون قاعدة كلية باستقراء غير تام للاحكام جزئياتها او يأخذون

ظاهر عام بدون التفات الى مخصصه ثم يضعونها فى القياس المرتب
لاثبات حكم موضع القضية الكلية فيستنتجون منه نتيجة فيعارضون
بها روايات صحيحة صريحة فى التخصيص كما فى مسئلة الحيض هل يجامع
للجماع لا ذهب الى الاول السيد المرتضى وابنا بابويه رحمهم الله
لصحيحة عبد الرحمن وصحيحة صفوان وصحيحة ابى بصير والى الثانى ابن
ادريس موافقا لابن الجنيد واحتج عليه على ما نقل عنه العلامة
رحمه الله فى المختلف بقياس من الشكل الثانى تحريره كل حامل مع
رؤية الدم صحيح طلاقها اجماعا ولا شئ من الحايض بصحيح طلاقها
اجماعا فحسب الكبرى قاعدة كلية فاستنتج منه لا شئ من الحامل
المذكورة بحائض فعارض بها تلك الروايات المخصصة فجوابه ان
هذه القاعدة ليست بكلية لظهور تلك المخصصات ويمكن ان يحمل
على هذا ما اجاب عنه رحمه الله فيه بعد ذكر الروايات بالمنع من
كون الحائض مطلقا لا يصح طلاقها تم قال ولهذا اجوزنا طلاق
الغائب مع الحيض فقوله ولهذا انه على سياق التفريع ظاهر فى ان
المناط المنع الكلية ووجود تلك الروايات لا تجويز طلاق الغائب

مع الحيض

مع الحيض وكانه غفل عن هذه الدقيقة ولده الشيخ فخر الدين فى
الايضاح فذكره فى الجواب على سبيل السند المساوى للمنع فيرد
عليه انه غير حاسم لسقوط هذا الجواب اذا قيد الطلاق فى القياس
بطلاق الحاضر فافهم ومما يناسب ذكره المقام ان صاحب الفوائد
رحمه الله ذكر فى جملة اغلاط القوم ان كثيرا منهم زعموا ان فقهائهم
عليهم السلم لا تنقض يقينا بشك ابدا وانما تنقضه بيقين آخر
جار فى نفس احكامه تعالى ثم قال وقد فهمناك انه مخصوص بافعال
الانسان واحواله واشباههما من الوقايع المخصوصة وذكر
ايضا من جملتها ان كثيرا منهم لم يتفطنوا بالفرق بين ما علمنا نجاسة
شخص محصور بين شخصين معينين او اشخاص معينة او حرمته
ولم نقدر على التميز بينهما او بينها وبين ما اذا لم نعلم نجاسة
شخص او حرمته فاجروا حكم الصورة الثانية والاحاديث الواردة
فيها فى الصورة الاولى وذكر ايضا من جملتها ان جمعا من ارباب
التدقيق زعموا انه اذا علمنا نجاسة ثوب مثلا لا نحكم بطهارته
الا اذا قطعنا بازالتها او شهد عندنا شاهدان عدلان لان

اليقين لا ينقض الا بيقين او بما جعله الشارع في حكم اليقين وهو
شهادة العدلين في الوقايع الجزئية ثم قال وانا اقول لنا
على بطلان دقتهم دليلان الاول ان اللبيب الذي تتبع احاديثنا
بعين الاعتبار والاختبار يقطع بانه يستفاد منها ان كل ذي
عمل مؤتمن في عمله ما لم يظهر خلافه وان شئت ان تعلم كما علمنا
فانظر الى الاحاديث الواردة في القصارين والجزارين وحديث
تطهير الجارية ثوب سيدها والحديث الصريح في ان الحجام مؤتمن
في تطهير موضع الحجامة لكن لا بد من قريحة قويمة وفطنة مستقيمة
والا لاتعب نفسك وغيرك فان كلا ميسر لما خلق له الدليل
الثاني انها مما يعم به البلوى فلو كان حكمها مضيقا كما زعموا لظهر
عندنا منه اثر واضح بين ولم يظهر منهم عليهم السلم الا ما يدل
على التوسعة والله اعلم بحقايق احكامه وقد بلغني ان جمعا
من فحول علمائهم الورعين يهبون الثياب النجسة للقصارين
ثم يرجعونها ومن المعلوم عند الفقيه الحاذق ان هذه الحيلة
غير نافعة وذكر ايضا من جملتها ان بعضهم توهم ان قولهم عليهم السلم

كل شئ طاهر حتى يستيقن انه قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى
فاذا لم يعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة يحكم بطهارتها ومن المعلوم
ان مرادهم عليهم السلم ان كل صنف فيه طاهر وفيه نجس كالدم والبول
واللحم والماء واللبن والجبن مما لم يميز الشارع بين فرديه
بعلامة فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام
مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
بعينه فتدعه انتهى واعترض على الاخير بعض الفضلاء فقال ان المسلم
اذا اعار ثوبه للذمي الذي يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم رده
عليه فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذي هو مظنة النجاسة
هل هو مما يجب التنزه عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة
او لا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه عليه السلم قرر في الجواب قاعدة
كلية بان ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر والفرق بين الجهل بحكم الله تعالى
اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة وبينه اذا لم يكن كذلك
كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يمكن اقامة دليل عليه ثم قال و[illegible]
فرقه بين نطفة الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها تحكم ظاهر

ورد هذا بعض [illegible] على صاحب الفوائد

ثم ادّى بعضهم اجتهاداته الى التنبيه على بعض المسائل الطبيعية او الالهية

فان النطفة ايض منها طاهرة كنطفة غير ذى النفس ومنها نجسة
ومن العجب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك فى بول الفرس هل هو
طاهر او نجس وحكمه بنجاسة نطفة الغنم عند الشك وكذا الكلام
فى الحلال والحرام انتهى فتامل ثم ادّى بعضا من ارباب التدقيق
من المجتهدين ربما يتجاوزون فى اجتهاداتهم عن امثال تلك
الاصول ايض فيبنون بعض الاحكام الشرعية على المسائل الطبيعية
او الالهية ويسمون الخوض فى امثال ذلك تحقيقا كما فى مسئلة
تطهير الزيت المتنجس بالضرب الكثير فى الماء الكثير فرعم بعضهم
على تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى توهما منه ان الماء
يتخلل بين كل جزئين فيطهر وكما فى مسئلة طهارة الكلب والخنزير
اذا صارا ملحا بوقوعهما فى المملحة وطهارة العذرة اذا صارت
ترابا بمرور الزمان علق صاحب الايضاح رحمه الله الطهارة فيهما
على عدم اشتراك الاجسام وعدم بقائها كما هو مذهب النظام
وكما فى مسئلة انضمام السلت الى الحنطة الموافقة له طبعا الى
الشعير المشابه له صورة فى الزكوة علقه على اتحاد المادة و

الصورة

الصورة الجسمية ولزوم اتحاد الحقيقة عند اتحاد الطبيعة الصادرة
عن الصورة النوعية وكما فى مسئلة وجوب رد العصير المغصوب بعد
صيرورته خلا الى مالكه قال صاحب الايضاح والتحقيق ان هذا
يبتنى على ذوات الذوات هل هى متساوية واختلافها باعراض
واحوال كمذهب الجبائيين او متخالفة كمذهب ابى الحسين فعلى
الاول يجب رده وعلى الثانى لا يجب لانه غير المغصوب وكما فى
مسئلة استحقاق الاجرة على العمل فى العين التالفة عند الاجير
من غير تفريط قال فيه والتحقيق انه هل هو علة معدة للصفة
الحاصلة المقصودة كقول ابى الحسين البصرى ومن تبعه من المعتزلة
باحتياج الباقى الى المؤثر او علة فاعلية كما قال المرتضى ومن
ذهب الى استغناء الباقى عن المؤثر من المعتزلة فعلى الاول
الاجارة تقع على حركاته وعمله والله تعالى يفيض الصفة الحاصلة
بعد ذلك عند تمام الاستعداد بالعمل فيستحق الاجرة وعلى
الثانى ان قلنا انها تحدث على ملك المالك ابتداء احتمل
استحقاق الاجرة لانه ادخل فى ملكه العوض ويده نيابة عنه

ويد امانة فكان كالوكيل والمستعير ويحتمل عدم لعدم وصولها
اليه وفي المعاوضة لا يستحق تسليم العوض الا بتسليم الآخر
ولان وجودها كعدمها وان قلنا انها تحدث على ملك
العامل وتنتقل منه الى المالك ليقع المعاوضة والانتقال
على موجود فلا يستحق العامل اجرا وكما في مسئلة الوصية
المطلقة للاخوة هل يعتبر فيها رعاية تاكد القرابة فيفضل
الاخ من الابوين على الاخ من الام كما في الميراث ام لا فبنى
تحقيقها على تحقيق معنى التشكيك هل هو باعتبار اجتماع
الامثال او الاضداد او باختلاف الانواع فتدبر هذا
ما ساعد عليه الوقت من بيان طريقة اهل الاجتهاد و
غيرهم مع رعاية نوع توسط بين الاجمال المخل والتفصيل
الممل وسيجئ لبعض هذه المباحث تفصيل مناسب في محله
ان شاء الله تعالى وينبغي ان نختم الكلام هنا بوصية هي ان
المناسب لاهل الورع وارباب التقوى من الطائفتين ان
يراعي في العمل بالاحكام الشرعية ما تيسر له من الاحتياط

المندوب اليه المرغب فيه بالاتفاق فيختار في المسائل المختلف فيها
مهما امكن طريقا لا يعارضه رواية ولا يرده دراية تتفق في
حسنه الآراء والآثار ويشهد على صحته الفتاوى والاخبار فانه
مسلك لا ريب فيه وسبيل لا عيب عليه وفقنا الله تعالى لاتباع
الحسنات واعاذنا من ارتكاب السيئات والتورط في الشبهات

الاجماع

عبارة عن اجتماع خواص طائفة على حكم علمي او على حقيقة
او حكما وبعبارة اخرى اتفاق الكلمة او ما في حكمه من اعيان
قوم في امر عقلي او نقلي والمبحوث عن اجماعهم المطلوب معرفة
مواقع اتفاقاتهم بالاستقراء اما العقلاء او ارباب الملل
او اهل ملة او جمع منهم والمشهور في تعريفه عند الاصوليين
من العامة كابن الحاجب في المختصر اجتماع المجتهدين من امة
محمد صلى الله عليه وآله في عصر على امر وبعضهم زاد عليه الى انقراض
العصر وبعضهم زاد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وعرفه الغزالي
باتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية

والعلامة رحمه الله فى التهذيب باتفاق اهل الحل والعقد من امة
محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور والظاهر من عدم اشتمال
هذه التعريفات على بعض الاجماعات من الطوائف المذكورة
ان منظورهم هنا تحديد ما هو حجة منه فى اثبات الاحكام الشرعية
فعلى هذا لا يناسب خروج اجماع اهل المدينة عن تعريف ابن الحاجب
لكونه حجة عنده وكذا خروج اجماع العترة عن تعريف العلامة
لذلك الا بتكلف فلا تغفل وستحيط بعد الاطلاع على مباحثه
بفوائد اكثر القيود وعوائده فى تلك التعريفات فتفصيلها
هنا تطويل بلا طائل وانما العمدة هنا النظر فى امور اربعة
مختلف فيها **الاول** امكان ثبوته نقل عن النظام وبعض الشيعة
القول باستحالته مستندا بان الاتفاق المذكور فرع التساوى
فى نقل الحكم اليهم وانتشارهم فى الاقطار مانع عن ذلك عادة
وبان الاتفاق اما عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله
الينا او عن ظنى فيمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح
واجيب بمنع هذه المقدمات فانها استبعادات **الثانى** امكان

كلام على ابن الحاجب [illegible] تعريفهما للاجماع

حصول العلم به فان المنكرين للاجماع زعموا انه على تقدير ثبوته
فى نفسه لا يمكن ثبوته عنهم والعلم باتفاقهم قالوا فى بيانه ان العادة
قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب
انه حكم فى المسئلة الفلانية بالحكم الفلانى ومن انصف من نفسه
جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا
مع جواز خفاء بعضهم عما لك لا يلزم الموافقة او المخالفة
او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره فى مطمورة
او خمولة فلا يعرف له اثر او كذبه فى قوله رأى فى هذه المسئلة
كذا والعبرة بالرأى دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه
لا يمكن السماع منهم فى آن واحد بل فى زمان متطاول فربما
يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأى قبل قول الآخر به
فلا يجتمعون على قول فى عصر وقال الفخر الرازى فى المحصول
الانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا فى
زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
على التفصيل **الثالث** نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه

انه مستحيل عادة لان الآحاد لا تفيد العلم به فتعين التواتر
ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد
جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا
ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر وهكذا طبقة بعد
طبقة الى ان يتصل بنا قال العضدى فى شرح المختصر بعد نقل
ذينك الدليلين عن جانب المنكرين والجواب عن شبهة المقامين
واحد وهو انه تشكيك فى مصادمة الضرورة فانا نعلم قطعا
من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع
على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا فانتقض
الدليلان انتهى ولا يخفى ان المثال لا يناسب ما هو المقصود
فى هذا المقام فانه يمكن ان يدفع بان امثال هذا من الامور
التى لا شبهة فيها فعلمنا بالاجماع عليه من جهة علمنا بانه مما
لا يخالف عاقل لا من جهة التسامع وتطابق الاخبار وتتبع
الآثار كما هو المطلوب ولهذا اعترض بعض الافاضل وافاد
فى رد هذا الجواب ان هذه الاحتمالات قريبة الوقوع لا بد

كلام على العضدى [illegible]

كلام على بعض الافاضل [illegible]

و [illegible]

لنفيها من دليل واين الضرورة حتى يصادمها والتحقيق ان
المطالب ان كانت من الضروريات كوجوب الصلوات الخمس
وامثالها او من النظريات القطعيات مما يقوم عليه الدليل
القطعى فيمكن الاطلاع على الاجماع عليها لكن لا بطريق النقل
والتفحص بل بطريق العقل من حيث انه لما كانت حقية
الحكم ظاهرة للعقل بحيث لا تكاد تخفى على مجتهد يحكم العقل
بانه لم يخالفه احد من المجتهدين قطعا فحكم بالاجماع على هذا
الحكم ولا يخفى ان فى امثال هذه المطالب لا يحتاج الى الاجماع
ولا يبحث عنه فيها فامكان الاطلاع على الاجماع فيها لا ينفع
فى شئ ولا يضر التنافى للاطلاع اذا كان مراده نفى الاطلاع
على الاجماع المفيد وان لم يكن كذلك بل كانت من المطالب
النظرية الغير المقطوع بها كما هو اكثر المطالب الفقهية مما يستدل
عليها بالاجماع ويحصل العلم بالحكم فيها من الاطلاع بالاجماع
لا بالعكس فالحق ان الاطلاع على الاجماع عليها متعسر
بل متعذر خصوصا بعد عصر الصحابة والتابعين وانتشار

الاسلام في المشارق والمغارب وكثرة العلماء والمجتهدين
اذ طريق الاطلاع في هذه المطالب منحصر في التفحص التام الذى
لا يخرج عنه احد من المنتشرين في المشارق والمغارب مع عدم
خفائهم وعدم كذبهم وضبط التاريخ ولا يتفق عادة مثل
ذلك لاحد من البشر فضلا عن ان يكون بتلك السهولة التي
زعمها الفقهاء حتى ادعوها في اكثر المطالب والاحكام وما قال
الفاضل الشيرازي من ان تلك الوجوه لا تجري في الاجماع
المنعقد في اوائل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن المجتهدين
ففيه نظر اذ يجري فيه احتمال الكذب في قولهم رأيي كذا للتقية و
غيرها ولا يمكن التفصي عادة عن هذا الاحتمال في شيء من المواضع
انتهى والتحقيق في هذا المقام ان العبرة في الاجماع ليست بالآراء
كما توهم بل الدلائل على حجيته عقلا ونقلا كما ستعرف انما تدل
لو تمت على امتناع اجتماع كلمتهم على الباطل وهو المناط لها وان
امتنع اجتماع آرائهم ايض عليه وان الاطلاع على اقوال الخواص
طائفة وحصول العلم باتفاقهم على حكم ممكن بنحو من التتبع وعدم

كلام بعض الافاضل

وجدان

وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القرائن الدالة عليه فان
العادة تحكم بانه لو كان لقولهم في تلك المسألة مخالف لظهر منه
اثر ولكان ينقل الينا وهذه المقدمة يسميها المنطقيون و
المتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا يشك فيها
اهل الانصاف ويستعملونها في المطالب العظيمة كما انهم في الاستدلال
على وقوع عجز العرب عن معارضة القرآن قالوا لو قدروا على المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف
والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال
انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل
الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال
بالمهمات انتهى ومن هذا القبيل ما نقل عن امير المؤمنين عليه
الصلوة والسلم انه قال لمحمد بن الحنفية ما مضمونه لو سئلت عن دليل
على وحدة الاله فقل لو كان اله آخر لظهر منه اثر وايض فان اجماع
بعض الطوائف على حكم لا سبيل للعقل اليه معلوم عندنا من طريق
التتبع بلا ارتياب كاجماع الامامية رضوان الله عليهم على حلية المتعة

واجماع الزيدية على اعتبار الخروج بالسيف في الامام بلا قدح
لقيام الاحتمالات المذكورة في حصول العلم المذكور فيجعل سكوت
بعض خواصهم عن التصريح او ما يجري مجراه على الرضا به فهو في حكم
الموافق للمصرحين به كما اشرنا اليه في التعريف وهذا معنى قول
العلامة الحلي رحمه الله في النهاية في دفع ما مر من كلام الفخر الرازي
انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة
عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار ولا يرد
ما اورد عليه بعض الافاضل من انه ان كانت تلك المسائل من
قبيل المطالب القطعية الضرورية او النظرية العقلية فلا ينفع و
ليس الكلام فيها وان كانت من قبيل المطالب الفقهية الاجتهادية
فدعواه محل اشكال وادعاء العلم الوجداني فيه لا يخلو عن بعد
فتأمل انتهى الرابع حجية اما اجماع الطائفة الاولى وهم
العقلاء على حكم عقلي فان كان ضروريا او ما يجري مجراه من النظريات
السهلة الحصول كقبح الكذب الضار ولوم المجبور وحسن العدل
والصدق النافع فليس هو لذلك الاجماع بل انما يكون الامر

انتهى

بيان حجية اجماع العقلاء

بالعكس

بالعكس فان العقل يحكم بمجرد ملاحظة الحكم بدون تتبع لحال العقلاء
بانهم يجب ان يحكموا به وهو ظاهر وان كان نظريا مشوبا بشبهات
كتعدد السموات وما يشبهه فالتحقيق ان اجماعهم عليه حجة قطعية
فيثبت الحكم به عند العقل ولا يحتاج معه الى تجشم نظر لاثباته فانه
من المعلومات اليقينية ان الحكم لو لم يكن موافقا لنفس الامر لم يتفق
اجتماع العقلاء عليه مع اختلاف دواعيهم واغراضهم وقرائحهم و
عاداتهم التي نرى بسببها اختلافات عجيبة بينهم بل مكابرات صريحة
منهم في بعض الامور الضرورية فكيف يتصور ان يتفقوا على خلاف
ما في نفس الامر ويصطلحوا عليه بدون نزاع وجدال مع ان فيهم
انبياء وحججا معصومين عن الخطأ فظهر بذلك ان ما قال السيد
الشريف في شرح المواقف تبعا لماتنه بعد نقل دليل الفلاسفة
على تعدد الافلاك من ان مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد
الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز ان يكون
هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسمك
في الماء انتهى انما هو محض اظهار عدم تمامية ما نقل من دليل

الفلاسفة عليه لا لابداء احتمال اعتقاد امكان وقوعه فى نفس الامر
على ما يلوح من ظاهر الموهم لموافقته اعتقاد المتشرعة المطابق
لقوله عز وجل وكل فى فلك يسبحون فان سباحة الكوكب فى الفلك
وجواز الخرق عليه لا ينافى العقيدة كيف وظاهر هذه الآية و
صريح الآيات الاخر ينادى عليه حتى ان انكاره بل تجويز كونه اقل
من السبع الدال عليه محكمات القرآن ملحق بانكار الضروريات
الدينية فما ذكره المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة بقوله يجوز
ان يكون اثنين بان يفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها
سوى خارج القمر فى ثخن ممثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التى
يبتنى بها بين الممثلات الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فينحصر
الافلاك الكلية فى ذلك الممثل والفلك الكلى للقمر فتامل
انتهى محض تدقيق فى مقابلة تدقيق العلامة الشيرازى فى التحفة
بكونها سبعة على الوجه الذى صوره فى مقابلة تدقيق المحقق
الطوسى باحتمال كونها ثمانية فى مقابلة دليل الفلاسفة على
التسعة مع ان كلامه فى الفلك الكلى لا فى المطلق ثم انه فى نفسه

غير

بيان حجية اجماع اهل الملل

غير تمام كما يظهر مما اوردوا عليه فلا يقدح فى ثبوت السبع اما
اجماع الطائفة الثانية وهم ارباب الملل فان كان على امر عقلى
صرف لا دخل له فيما يتدينون به فان علم بالقرائن ونحوها
ان الانبياء والحجج الذين فى ازمانهم داخلون فيهم غير مخالفين
لهم فالظاهر انه حجة وان لم ينقل عنهم بخصوصهم نص فى ذلك
والا فلا وان كان على امر دينى اصلى او فرعى ولا محالة
يكون على شئ ماخوذ من انبيائهم وحججهم وكتبهم السماوية
كحدوث العالم وحشر الاجساد والثواب والعقاب وامثالها
من الاصول وكوجوب المعرفة والاتيان بالعبادات من
الفروع فلا شبهة فى حجيته والوجه ظاهر واما اجماع الطائفة
الثالثة وهم اهل ملة واحدة فان كانت غير ملة الاسلام
فاجماع اهلها كاليهود او النصارى على حكم غير منسوخ هو
كاجماع اهل الملل فى الحكم واما على حكم منسوخ فهو حجة لهم
لا لغيرهم وان كانت ملة الاسلام الناسخة لجميع الملل
فاجماع اهلها حجة مطلقا وهذا المقام هو الذى يتكلم فيه

بيان حجية اجماع الشيعة على طريقة

الاصوليون اثباتا ونفيا فان النظام من العامة وبعضا
من الشيعة وطائفة من الخوارج انكروه والتحقيق فى بيان حجيته
ان يقال قد دلت البراهين القطعية على عدم خلو الزمان
من معصوم كما تقرر فى محله فاذا فرض ان خواص جميع الامة
اتفقوا على حكم بلا مخالف فلكون المعصوم بينهم وهو اخص
الخواص يجب ان يكون الحكم حقا لعدم جواز الخطا عليه و هذا
الدليل العقلى هو المعتمد فى حجيته عند الخاصة ويدل على حجية
اجماع الطوائف السابقة ايضا كما مرت الاشارة اليه قال
الشيخ البهائى رحمه الله فى حواشى الزبدة عند ذكر تعريف القوم
للاجماع المشتمل على قولهم من هذه الامة ولو اسقطنا فى قولنا
من هذه الامة لم يضرنا على ما نعتقده من عدم خلو الزمان
عن المعصوم فليس عصمة الامة عن الخطا من خواص نبينا
صلى الله عليه وآله واما مخالفونا فحيث جوزوا الخلو عن
المعصوم جعلوا عصمة الامة عن الخطا من خواصه صلى الله عليه
وآله وخصوا العصمة عن الخطا بهذه الامة فاختص الاجماع الذى

هو حجة

هو حجة بهم واما نحن فلا نخصه بهم لدخول المعصوم فى كل
زمان فيهم فان قلت كلام العلامة فى اول كتاب النكاح من
القواعد وغيره صريح فى ان عصمة الامة من خواص نبينا
قلت الذى نقلته عن والدى قدس الله روحه وهو نقله
عن مشايخه ان المراد بتلك العبارة ان امة نبينا صلى الله
عليه وآله معصومون عن المسخ والخسف دون امم الانبياء
الباقين وبهذا يندفع اعتراض الشارح المحقق الشيخ على طاب الله
ثراه على العلامة عطر الله مرقده ان اختصاص العصمة بامة نبينا
صلى الله عليه وآله لا يوافق مذهب الامامية من عدم خلو
عصر من الاعصار عن المعصوم فان العلامة لم يقيد عصمتهم
بكونها عن الخطا فحمل كلامه على ما نقلناه عن المشايخ لا نزم
لئلا يلزم مخالفته لما اجمع الامامية عليه انتهى ولا يخفى ان
عدم جواز خلو زمان عن معصوم لا يستلزم عصمة كل امة فى
كل زمان عن الخطا لامكان انحصار المعصوم فى بعض الازمنة
السابقة فى نبى ذلك الزمان فيجوز حينئذ على جميع امته الخطاء

كلام مع الشيخ البهائى رحمه الله فى وجوب عصمة امة
وجوابها

فعلى هذا يكون عصمة الامة عن الخطأ من الخواص الاضافية لنبينا
وان لم يكن من خواصه الحقيقية فلا يلزم خلو امثال ما روي عنه
صلى الله عليه وآله من قوله لا تجتمع امتي على الخطأ كما سيجيء في جملة
دلائلهم النقلية على حجية الاجماع عن وجوه التخصيص مطلقا
فاحفظ هذه الدقيقة فان توجيه التخصيص هناك محتاج الى مثلها
واما العامة فلما لم يقولوا بوجود معصوم اقتصروا على القول
بحجية اجماع امة نبينا صلى الله عليه وآله واستدلوا عليها بدلائل
عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ما قرره العضدي تبعا
للحاجبي في شرح مختصره بقوله انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلماء والمحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ
وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص
قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف حقا له
وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المطلوب انتهى ثم ذكر
نقضا على هذا الدليل ودفعه بقوله واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة

على

على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجماع
النصارى على ان عيسى قد قتل ووجه وروده ظاهر الجواب ان
اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح
بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني
بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى
عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف
ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من الشيوع
واستقاؤه ظاهر انتهى ثم ذكر توهم وروده دورا عليه ودفعه بقوله
لا يقال على اصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون
حجة فقد اثبتم الاجماع بالاجماع وان قلتم ان الاجماع دل على
نص قاطع في تخطئة المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص يتوقف على
الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لانا نقول
المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت بذلك هو وجود نص
قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها
بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة

من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون
الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف
على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور انتهى ولا يخفى ما
يرد على جميع هذه المراتب اما على الاصل فبان يقال لو سلم انهم
اجمعوا على تخطئة المخالف فلا نسلم انها من قطع وجزم وكيف
يمكن ان يحصل العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان نعرف اعتقادهم
المحتمل للقطع والظن فلا يبقى بعد القدح في القطع المذكور للمستدل
الا دعوى اتفاق جمع كثير على امر هو تخطئة المخالف فلو امكن
القول بحجية مثل ذلك الاتفاق باعتبار انه يجب ان يكون عن
قاطع لكان اجراء مثل هذا في اصل المطلوب اظهر واخصر والا
فيرجع الى الاستدلال المشهور المذكور في المختصر وشرحه المردود
فيهما قال العضدي استدل امام الحرمين على حجيته بان الاجماع
يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي
بامتناع اجماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا وهو المطلوب
الجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم

على مظنون

على مظنون اذا دق فيه النظر واما في القياس الجلي واخبار الآحاد
بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا انتهى واما على دفع النقض
فبان يقال الناقض لو ادعى ان هذه الطوائف ايضا اجمعوا
على القطع بتخطئة مخالفيهم لكان الدفع غير متجه الا بنوع
من التحكم فافهم فالوجه في هذا المقام عدم تسليم اتفاقهم خصوصا
بالنسبة الى اليهود والنصارى فان الظاهر انهما لم يخلوا عن
معتقد للحق فيه قط وان كان الاكثر منهما على هذا الباطل واما
على دفع الدور فبان يقال لو امتنع عادة خلو مثل هذا الاجماع
عن وجود نص لامتنع في اصل الاجماع المطلوب ايضا بلا
فرق كما عرفت فلا يندفع الدور ولا يتجه القول بهذا مع
الرد فيه على امام الحرمين هناك فتدبر ومنها ما قرره ايضا
بقوله انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع بل واجمعوا على ان غير
القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان
غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال عادة ثم انه اورد
على هذين الدليلين ان مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون

عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع
اجماعا فاجاب بان الدليل ناهض فى اجماع المسلمين من غير
تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف وقدموه على القاطع
مطلقا من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا
حجية الاجماع فى الجملة وقد صح على ان اكثر ما يستدل به من
الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كذلك انتهى ولا يخفى
امكان المنع والمناقشة فى بعض هذه المراتب ايضا فلا تغفل
قال بعض الافاضل بعد ذكر خلاصة هذين الدليلين مع ما ذكر
فى ذيل الاول من دفع النقض بالفلاسفة وغيرهم فاقول هذا
الدليل والفرق عند التتبع والانصاف ليس الا من قبيل الخطابيات
الضعيفة التى لا تكفى فى المطالب الظنية فضلا عن المطالب التى
يحتاج فيها الى القطع فان العلماء الذين اتفاقهم معلوم و
يحكم بحكم حسن الظن ان لهم دليلا قطعيا على هذا المطلب اجله
معظمهم كالشافعى وابى حنيفة والغزالى والاستاد ابى اسحق
الاسفراينى وامام الحرمين والقاضى الباقلانى وغيرهم مذكورة

فى كتبهم منقولة عنهم فى الكتب المتداولة مع الاعتراضات الواردة
عليها بحيث لا تقبل الدفع فلا تكون ظنية فضلا عن ان تكون
قطعية ودعوى ان يكون لهم دليل قطعى على ذلك وان لم
ينقل مع نقل هذه الادلة الضعيفة فبعيد غاية البعد فالظاهر
ان باعثهم على الحكم المذكور الشبهات المنقولة عنهم وهذه الشبهات
التى فى نظرهم هى البراهين الحقة كافية لحكمهم القطعى بذلك
كالحكماء وما قالوا ان الاشتباه لم يقع فى الشرعيات فضعيف
كيف وقد وقع لاصحاب هذه الادلة باعتراف المعترضين على
دلائلهم ولو كان المراد من العلماء الصحابة والتابعين فالظاهر
انه لم ينقل عنهم تخطئة المخالف وتقديمه على القاطع بل اصطلاح
الاجماع والقاطع والظنى وامثالها انما تجدد بعد عصرهم
حال تدوين الكتب وتكثير الابحاث والاجتهادات نعم ما
ادعى الغزالى من التواتر المعنوى فى قوله عليه السلام لا تجتمع امتى
على الخطأ لو ثبت لكان عمدة ما يمكن التشبث به فى هذا المقام
لكن التواتر امر وجدانى يختلف بالنسبة وانما ينفع لمن حصل له

وتزاد الادلة النقلية على حجية الاجماع بما اوردوه ايرد عليها

ولا ينهض حجة على الغير فتأمل انتهى واما النقلية فمنها ما
استدل به الشافعى وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما
تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا تقريره انه تعالى اوعد باتباع
غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هى كفر فيحرم اذ
لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد فيجب اتباعه واعترض عليه بوجوه
كثيرة منها احتمال وجوه من التخصيص فيه لجواز ارادة سبيلهم
فى متابعة الرسول او فى مناصرته او فى الاقتداء به او فيما به صاروا
مؤمنين ومنها عدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين
ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهى ترك الاتباع
ومنها انه يدل على نقيض المطلوب اذ سبيل المؤمنين وجوب
التمسك بالدليل لا بالاجماع قال السيد المرتضى قدس سره انها
تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف
ظاهره وانما يتحقق ذلك فى المعصوم وبالجملة هذه الآية ليست
نصا فى المطلوب بل غاية ما يمكن ان يدعى فيها الظهور فيرجع

الى الثبات اصل كلى بدليل ظنى فما قطع عند من لم يجوزه واما عند
من جوزه فاثبت القياس الذى من الاصول عندهم بالظواهر كالحاجبى
سلك هنا فى الاعتراض طريقا آخر قرره العضدى بقوله ان التمسك
بالظاهر انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدليل المانع
من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به
فيصير دورا انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه قدم بعضها فى مبحث
الاجتهاد فتذكر ومنها ما استدل به غيره وهو قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس قال
الشيخ البهائى رحمه الله فى حواشى الزبدة وجه الاستدلال ان الوسط
بمعنى الخير ولا خير فى المتفقين على الخطأ واورد عليه ان المراد
بالشهادة فى الآخرة كما قاله المفسرون وهم فيها عدول والخيرون
فلم يثبت خيريتهم وعدالتهم فى الدنيا سلمنا لكن الآية لا تدل
على خيريتهم وقبول شهادتهم فى كل ما يقولونه مع ان حكمهم ليس
بشهادة بل هو قول عن اجتهاد وايضا فتجويز وقوع الخطأ منهم
احيانا لا عن عمد لا ينافى كونهم خيرا من غيرهم ولا يوجب عدم قبول

شهادتهم كشهادة العدول في الحقوق انتهى ومنها ما نقله
العلامة في التهذيب وهو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الاستدلال به ان
لام الجنس تقتضي الاستغراق فدل على انهم امروا بكل معروف و
نهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطاء لكانوا آمرين بالمنكر ناهين
عن المامور وهو يناقض مدلول الآية ورد بان الظاهر بعض
الامة فيحمل على المعصوم وبان المفرد المحلى بلام التعريف كالمعروف
والمنكر لا يدل على العموم ومنها ما استدل به الغزالي وهو
قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء قرر بوجهين احدهما
انه متواتر معنى لوقوع روايات كثيرة بمعناه نحو لا تجتمع امتي
على الضلالة لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة
حتى يجيء المسيح الدجال يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات
ميتة جاهلية الى غير ذلك وثانيهما انه مما تلقاه الامة بالقبول
فلولا انه صحيح لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبوله واستحسن
الحاجبي الاول واورد على الثاني ان قبول الامة له لا يخرجه عن

الآحاد وانكر العلامة رحمه الله في التهذيب تواتره ولا يخفى ان
ما قيل من ان كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من
الدين يمكن ان يكون مبنيا على اعتقاد التواتر في هذا الخبر الدال
على حجيته لا ان كون حجيته في نفسه من ضروريات الدين كما قاله
بعضهم واورد عليه انه سفسطة فتامل فان قلت كيف شاع الاستدلال
بالنقليات على الاجماع ونحوه مع انه من المواضع المطلوب فيها
اليقين وان المعتزلة وجمهور الاشاعرة اتفقا على عدم جواز
افادتها اليقين اصلا قلنا القائل بعدم افادتها اليقين تمسك
بامور ضعيفة معلوم البطلان غاية تحريرها ان افادتها اليقين موقوفة
على العلم بالوضع والارادة والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو
والصرف واصولها تثبت برواية الآحاد كالاصمعي والخليل و
سيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب وفروعها
تثبت بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثاني يتوقف على عدم النقل
والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص ونحوها والكل
في الكلام لا يجزم بانتفائه ثم بعد الامرين لا بد من العلم بعدم المعارض

العقلي الذي وجب تقديمه على النقلي لئلا يلزم العمل بهما او بنقيضهما
او تقديم الفرع على الاصل لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية
عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود فقد تحقق ان
دلالة الادلة النقلية يتوقف على امور ظنية فيكون الدلالة ايضا
ظنية هذا هو نهاية ما يمكن ان يحرر مقصودهم والجواب عن جميع ذلك
ظاهر فان كل ظني من حيث هو يمكن ان يفيد اليقين بمساعدة انضمام
القرائن الحالية والمقالية كيف لا ولا شك في علمنا بان استعمال لفظ
الارض والسماء ونحوهما في زمن الرسول صلى الله عليه وآله كان في
معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة وكذا الحال
في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها وكذا في
رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فيمكن ان يفيد مثل هذه
العلوم الحاصلة لنا بالتواتر ونحوه علما يقينيا بالمراد واما المعارض
العقلي فقد نعلم انتفاءه اذا علمنا ان القائل صادق فقد ثبت
امكان استفادة اليقين من الدلائل النقلية عموما بلا فرق بين
المطالب العقلية او الشرعية في ذلك فتوقف صاحب المواقف في عدم

الفرق من جهة اشكال العلم بعدم المعارض العقلي توقف يشبه الوسواس
فانا اذا علمنا صدوره عمن لا يجوز كذبه عقلا وعلمنا انتفاء سائر
الاحتمالات بالقرائن لا شك انه يحصل جزمنا بانه موافق لنفس
الامر ومعلوم ان الموافق لنفس الامر حق لا شبهة فيه نعم حصول العلم
منها بالعقليات التي هي مبادي بالنسبة اليها كالتصديق بوجود
الصانع وبعض صفاته كالعلم والقدرة وانتفاء القبيح في اقواله و
افعاله الموقوف عليها الاستدلال بصدق القائل بها محل توهم
دور لكنه يمكن ان يدفع بانه بعد مشاهدة المعجزة او تواترها نجد
في انفسنا علما قطعيا بصدق من اتى به سواء كان بديهيا او
استدلاليا شبيها ببعض القضايا قياساتها معها بدون توقف على شيء
منها حتى انه حاصل ايضا لمن لم يعرف الصانع وصفاته اصلا وانكار
ذلك يكاد يكون مكابرة فما نقل السيد الشريف في شرح المواقف
عن الفخر الرازي من انه جزم بعدم جواز التمسك بها في العقليات
مطلقا وقال بانحصار افادتها اليقين في المسائل النقلية كالاجماع
وخبر الآحاد انما هو لنصرة جمهور الاشاعرة في الجملة كما هو ابدع انه

قد صرّح بالاطلاق افادتها اليقين فى الاربعين وما افاده فى هذا
الشرح قاصدا به الرد على التفتازانى القائل بعموم الافادة فى
شرح المقاصد فقال ان النقلى يجوز ان يكون من المسلمات فلا جل
هذا الاحتمال انما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى
فى العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف
الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض
لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها
انتهى مدفوع بما مرّ اذ قطعية صدق القائل يدفع الاحتمال المذكور
لان من يمتنع عليه الكذب لا يمكن ان يخبر بما يستحيل وقوعه والا
لزم احد المحالين وقوع المستحيل او كون الصادق كاذبا فتامّل
وبالجملة ظهر مما فصّلنا ان غاية ما شكّ فيه بعض الاذكياء فى هذا
المقام هى افادتها اليقين فى غير الشرعيات واما فيها كالاجماع
كما صرّح به الفخر الرازى فهو امر ثابت بينهم حتى انه ينبغى ان يحمل كلام
الاشاعرة والمعتزلة ايضا ههنا على افادتها اليقين فى العقليات
الصرفة لظهور ان مدار اكثر استدلالاتهما فى الشرعيات عليها

فتدبر واما اجماع الطائفة الرابعة وهم جمع من اهل ملة واحدة
فنقول هذا الجمع ان لم يشتمل على قول معصوم فلا وجه لحجية اجماعهم
وان اشتمل عليه فهو حجة باعتباره والامامية رضوان الله عليهم انما
يعتدون باجماعات الطائفة بهذا الاعتبار قال السيد المرتضى
قدس سره فى الانتصار ومما يجب علمه ان حجة الامامية فى جميع ما انفردت
به او شاركت فيه غيرها من الفقهاء هى اجماعها عليه لان اجماعها حجة
قطعية ودلالة موجبة للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى
او طريقة اخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهى فضيلة ودلالة تنضاف
الى اخرى والا ففى اجماعهم كفاية وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان
فى اجماع الامامية قول الامام الذى دلت العقول على ان كل
زمان لا يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطأ فى قول ولا فعل
فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بيّنا صحة
هذه الطريقة فى مواضع من كتبنا انتهى فان قلت الاجماعات التى
يدعيها علماء الامامية فى كتبهم لها صورتان احدهما ما يكون
منعقدا فى زمان ظهور ائمتهم عليهم السلم والثانية ما يكون منعقدا

فى زمان الغيبة فالاولى مما يتصور انعقاده حيث يرى شخص المعصوم
ويسمع كلامه واما الثانية فكيف يتصور مع غيبته وعدم علم احد
بمكانه بل عدم جواز مشاهدته فى زمان الغيبة الكبرى حتى على سبيل
الندرة ايضا على ظاهر ما روى عنه عليه السلم من التوقيع المشتمل على قوله
فقد وقعت الغيبة التامة الا فمن ادعى المشاهدة قبل خروج السفيانى
فهو كذاب وايضا كيف يمكن الاطلاع على دخوله فيهم بل على وقوع الاتفاق
من جميعهم مع انتشارهم فى الآفاق قلنا التحقيق ان معنى دخول
المعصوم فى الاجماع ليس الا ان قوله عليه السلم يجب ان يكون موافقا
لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه فى جملة اشخاصهم بل و
لا كونه فى ازمانهم فان انعقاد الاجماع فى زمان الغيبة غير موقوف
على دخول خصوص قول امام العصر عليه السلم فى اقوالهم بل ربما انعقد
على طبق قول غيره من الائمة الماضية عليهم السلم فان قول كل منهم حجة
حيا وميتا ولهذه الدقيقة لم يحتج الخاصة فى تعريفهم الاجماع الى
ما قيد به العامة تعريفاتهم له من قولهم فى عصر بل لو قيد به لكان
مخلا لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة فى هذا الباب وانما

يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله عليه السلم لقولهم بالقرائن
والآثار المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون
الا على طبق ما ثبت عندهم من قوله عليه السلم قال الشيخ الطوسى رحمه الله
فى العدة قد لا يتعين لنا قول الامام فى كثير من الاوقات فيحتاج
حينئذ الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل
فيهم انتهى واما اطلاعنا على اتفاقهم فيسهل عند التتبع لآثارهم
وقد مرّت الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطريق
على وجه لا شك فيه فتذكر فظهر من هذا التحقيق وجه دفع ما توهم
بعض الفضلاء فى هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق على اتفاق
جمع على امر نقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتميز
شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام
عليه السلم قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة فى
كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق
وكذا ما قيل ان ضبط الاجماع انما يتصور حين حضور الامام واما
فى غيبته فلا يعلم وكذا ما ذكر بعض الافاضل بعد ما مرّ ذكره عنه

من ان الاطلاع على الاجماع المعتبر عند العامة محل اشكال بقوله و
اما على ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من ان حجية الاجماع باعتبار
دخول المعصوم لا من حيث هو اجماع فالاطلاع على الاجماع الحجة
اشد اشكالاً خصوصاً فى زمن الغيبة فان الاطلاع على اقوال
الشاهدين متعسر فضلاً عمن غاب غيبة لا يعرف احد شخصه ولا مكانه
فكيف يعرف قوله وكونه داخلاً فى جملة الاقوال وكذا ما ذكره
ايض بقوله واما ما ذكره بعض متاخرى اصحابنا من انه يمكن
الاطلاع على الاجماع فى زمان قريب من زمن الائمة عليهم السلم
كزمان متقدمى اصحابنا ففيه اشكال ايض لانهم ان علموا خصوص
قول الامام عليه السلم فلا فائدة للاجماع ولا اثر له لان المطلوب
بالاجماع عندنا تحصيل الاطلاع به على قوله عليه السلم فاذا حصل
فلا فائدة فى قول الآخرين ولا فى نقله وان لم يعلموا خصوص
قوله عليه السلم فعادت الصعوبة المذكورة اذ لا بد حينئذ من العلم
بعدم خروج احد من المجتهدين الموجودين فى العالم من الحكم
حتى يعلم دخول الامام ولا يكفى العلم بقول المجتهدين المعلومين

النسب فلا فرق بين قرب الزمان وبعده فى ذلك الآن يقال
يمكن علم المتقدمين بكون الامام فى جماعة محصورين كاهل بلد
او اهل بيت مثلا ولم يعلموا خصوص قول الامام عليه السلم لكن علموا
ان كل هذه الجماعة متفقون على قول فحصل علمهم بالاجماع المصطلح
عند الامامية ولا حاجة الى تتبع غير هذه الجماعة وحينئذ يظهر
الفرق بين حال المتقدمين من الاصحاب و متاخريهم اذ لا يمكن
ذلك بالنسبة الى المتاخرين فتامل وكذا ما ذكره بقوله ان
دعوى الاجماع فى كلام المتاخرين من غير نقل عن المتقدمين
لا تستقيم الا على تاويل فى معنى الاجماع مثل ما ذكره الشهيد رحمه الله
فى الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او عدم الظفر بالمخالف
وامثاله وكثرة الاجماع فى كلام المتقدمين ايض تشعر بان مرادهم
بالاجماع احد ما ذكر من التاويلات اذ ما ذكرناه فى بيان
امكان اطلاعهم على الاجماع لا شك فى ندور وقوعه ولا يخفى
ان فى حجية امثال ذلك مع عدم العلم بدخول الامام اشكالاً
وغاية ما ذكر فى بيان حجيتها ان علماءهم يمنع الاقتحام على الافتاء

بغير دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وفيه تامل
لا يخفى انتهى وايض ظهر ضعف ما جزم به بعضهم من ان فى زمان الغيبة
اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو
بنحو لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى الحق انتهى وذلك لانا
لم نجوز الاتفاق منهم على امر غير ثابت اصلا حتى يحتاج الى هذا التكلف
البعيد الذى طعن فيه لاجله بعض الفضلاء بقوله وبطلان هذا مما
لا يحتاج الى البيان بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور فتامل
هذا هو اصول المباحث المهمة للاجماع وله مسائل اخرى مختلف فيها
هى بمنزلة فروعها فينبغى التنبيه على ما هو اهم منها لتكميل البصيرة فى
المطلوب فنهذ اولا مقدمة هى ان الاصوليين بعد تعريفهم الاجماع
بما عرفت وسياقة الكلام فى دلائل حجيته على وجه يوجب انحصاره
فيما يكون المجمع عليه حكما قطعياً رأوا بعض الاتفاقات الذى
لا تشمله تعريفاتهم مع كونه معولا عليه فيما بين بعض قدمائهم
فسامحوا فسموه الاجماع ايض توسعاً ومن هذا القبيل تسمية
المشهور وما يشبهه اجماعاً كما مر وايض لما لم تكن تلك الاجماعات

حجة بالمعنى الذى استعملوها فى الاجماع الحقيقى وهو ما يكون موجباً
للعلم اليقينى احتاجوا الى توسع فى لفظ الحجة ايض فاستعملوها فى
معنى مطلق الدليل الشامل للظنى المستعمل فى الفقهيات بينهم
وبالجملة كل مسئلة موضوعها الاجماع ومحمولها الحجة ايجابية
او سلبية يحتمل باعتبار معنييهما فى بادى النظر اربعة احتمالات
اما ان يكون المراد فى كل منهما معناه الحقيقى او معناه المجازى
او فى الموضوع الحقيقى و فى المحمول المجازى او بالعكس فلخلطهم و
عدم التصريح بمقاصدهم عند استعمالات هذين اللفظين الا نادراً
ربما يشتبه الامر على غير المحصلين فيمكن ان يقعوا فى النزاعات اللفظية
فالاولى ان اشعر بالمقصود فى مواقع الاشتباه توضيحا للمرام وتنبيها
على مزال الاقدام فنقول من المسائل المختلف فيها على المشهور
ان الاجماع المنقول بخبر الواحد هل هو حجة ام لا قالوا انكر
حجيته الغزالى وبعض الحنفية والمراد بالاجماع هنا الاجماع القطعى
وبالحجة الدليل المعول به فى الفقهيات والمعتمد فى حجيته بهذا
المعنى انه ان لم يكن لقطعيته اولى من خبر الواحد فالاشتراك بينهما

ثابت البتة فيجب العمل به مثله والمنكرون تشبثوا بانه اثبات اصل
بالظاهر واجيب بانه اذا امكن اثبات السنة وهي اعظم الاصول
بالظاهر فما المانع في اثبات الاجماع به ولا يخفى ان الظاهر من دليل
المنكرين انهم نفوا الحجية القطعية لا الظنية كما هو المشهور لشيوع
استعمال هذا السياق في امثال انكار ثبوت حجية الاجماع القطعي
بالخبر الواحد وظاهر ان المراد هناك نفي قطعيته فحينئذ لا يبقى
للجواب ويكون النزاع لفظياً ثم على تقدير كونه معنوياً يمكن الجواب
بانه ان اردتم بالاثبات الاثبات القطعي فلا نزاع وان اردتم
الظني فانكاره مكابرة فان الظاهر امارة البتة والامارة من حيث
هي تفيد الظن البتة بل بالاتفاق وقد عورض بقوله صلى الله عليه وآله
نحن نحكم بالظاهر فلظهوره وافادته الظن يجب ان يكون محكوماً به
قال العضدي في شرح المختصر وقد يمنع افادته الظن لبعد الاطلاع
على اجماعهم دون غيرهم وحكم الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي
الزبدة بفساد هذا الكلام باعتبار ان اطلاع الواحد على هذا
الامر المستبعد من جهة احتمالات استند اليها المنكرون لحصول

الاجماع

الاجماع والعلم به كما مرّ اقرب من اطلاع الجمع الكثير والجم الغفير
قال بعض الفضلاء القائل بحجية الخبر الواحد والحق التوقف في
الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت من بعد الاطلاع عليه
ولاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان الظاهر من حال
القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهم اطلاق الاجماع على ما
هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة ولو
في زمان الغيبة على امر وحينئذ فكيف الوثوق بالاجماعات
الواقعة في كلامهم وفيه ما لا يخفى فان الكلام في هذا المقام
مبني على فرض دعوى الاطلاع من واحد على اجماع قطعي ونقله
الينا ذلك فلا اقل مستلزم هذا النقل على نقل وقوع مستند
لهذا الاجماع او مستلزم له فمن لم يتوقف في حجية الخبر الواحد
فكيف يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه المضائقة ممن لم يجوز العمل
بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما لكان لها
وجه ولكن لم ينقل عنهم بل مدار احتجاجات السيد قدس سره
على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل يقدمه على

ظاهر الكتاب فضلاً عن غيره من الادلة كما مرّ وايضاً قد ظهر مما سبق
ان الاجماع الحقيقي هو ما يفيد القطع وخصوصاً عند الامامية وخصوصاً
عند السيد ومن تبعه وتبيّن ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول
قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من هذه
الطائفة به فارتفع الاشتباه ولزم الوثوق فتدبّر وقال الشيخ
البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة عند نقله قول الغزالي وبعض الحنفية
بحجية المنقول بالتواتر دون الآحاد ان المحققين على ان كلاً
منهما حجة وان كان المتواتر اقوى لانه قطعي ولي مع القوم في هذا
المقام بحث وهو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان
محسوساً والاجماع تطابق آراء رؤساء الدين على حكم واذعانهم
عن آخرهم به وهذا الاذعان غير محسوس وانما المحسوس الاقوال
كل واحد منهم انا نذعن بهذا الامر وتواتر هذا القول عن كل منهم
لا يفيد القطع بانه مذعن به في الواقع لاحتمال التقية او الكذب
من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما وسيما الثاني
لمصادمته للعدالة فقد ظهر مما تلوناه عليك ان تقسيم الاصوليين

الاجماع

الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد
وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع
المتواتر على حدوثه فتأمل وتدبّر انتهى ولا يخفى ما فيه فانّ هذا
التعريف للاجماع انما هو موضوع على مذاق المنكرين لحصول العلم
به ومبني على بعض ما توهموه وقدم مع ما اجبنا عنه والحاصل
انّ الاجماع عبارة حقيقة عن تطابق اقوالهم لا آرائهم كما ادّعوا
فلا شبهة في كونه محسوساً ويؤيده ما مرّ انّ العلم القطعي ببعض
الاجماعات من بعض الطوائف حاصل لنا بالتتبع كاجماع الامامية
على حلية المتعة مثلاً ولا سبيل اليه الا التواتر وهو ظاهر فيستلزم
ذلك ان يكون الاجماع المنقول الينا بالتواتر امراً محسوساً
فاندفع البحث ومنها اجماع اهل المدينة الطيّبة من الصحابة
والتابعين هل هو حجة ام لا ذهب الحاجبي في المختصر الى حجيته اي كونه
دليلاً ظنياً نصرة لما التزمه من مذهب مالك المحمول على القول
بها على المشهور وقد حمل بعضهم مذهبه على تقديم روايتهم وبعضهم
على حجية اجماعهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة قال

ورد من الشيخ البهائي رحمه الله على نفي حجية الاجماع
المنقول بالتواتر وما يتوجه عليه

كلام مع العلامة في نفي حجية اجماع اهل المدينة

العلامة في التهذيب اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين
ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله
وحجة مالك بقوله صلى الله عليه وآله ان المدينة لتنفي خبثها كما تنفي
الكير خبث الحديد لا تدل على المطلوب لمنعه اولا ولنوح لانه
ثانيا لاحتمال كون ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده انتهى ولا يخفى ان

كلام مع السيد في نفي حجية اجماع اهل البيت عليهم السلام

كونهم بعض المؤمنين وكذا عدم اشتمالهم على معصوم انما ينفي حجيته
القطعية لا الظنية المبنية على كونهم اعرف من غيرهم بوجوه الادلة
من قول الرسول وفعله كما هو المطلوب بناء على ما قرره العضدي
فتامل ثم لا يخفى ان هذا الوجه بعينه يجري في حجية اجماع اهل البيت
عليهم السلم ايضا على فرض عدم عصمتهم كما هو زعم العامة فنفيهم في
هذا المقام الحجية عن اجماعهم مطلقا مطلقا الظاهر في عدم حجيته
الظنية ايضا كانه مبني على التعصب فان قيل يمكن ان يكون منظورهم
في هذا المقام الرد على ما جعله الخاصة مسئلة ههنا وهو حجيته
القطعية ولذا لم يلتفتوا الى بيان حجيته الظنية بمثل ما ذكروا
في بيان حجية اجماع اهل المدينة والا فالظاهر انهم لم ينكروا ان

اجاعهم

اجماعهم على حكم يوجب الظن به حتى يحمل على التعصب قلنا الظاهر
ان الخاصة عقدوا هذه المسئلة في كتبهم الاصولية واستدلوا عليها
ردا عليهم لا العكس وانهم ههنا ليسوا بصدد اثبات حجيته القطعية
لان قول كل منهم حجة قطعية عندهم بالدلائل الدالة على عصمتهم
المسطورة في كتبهم الكلامية فلا يحتاجون الى اثبات حجية اجماعهم
ههنا عليحدة وهذا هو وجه تطويل بعضهم في هذه المسئلة بنقل روايات
المخالفين الواردة في تطهيرهم على طبق التنزيل يؤيد ذلك تنزلهم
في هذا المقام عن مرتبة دعوى العصمة لهم واكتفاؤهم في حاصل
نتيجة الدلائل بقولهم فهم عليهم السلم اعرف بالاحكام وابعد عن
الخطأ ممن سواهم واحق باقتفاء اثرهم والاهتداء بهداهم قال
الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة بحثنا في هذه المسئلة مع
المخالفين انما هو على سبيل المماشاة معهم في ان اقوال اهل البيت
عليهم السلم عن الاجتهاد والا فعندنا انهم معصومون عن الخطأ
فلا يقولون عن اجتهاد انتهى فظهر ان الخاصة انما يثبتون ههنا
حجيته الظنية ولا وجه له الا مقابلتهم للعامة في هذه المسئلة فلو كان

مراد العامة فى هذا المقام نفى حجية القطعية لا الظنية ايض كما توهم
الموجب لكان النزاع لفظيا فثبت انهم تعصبوا ونفوا حجية مطلقا
ولم يلتفتوا الى ان ما قالوا فى بيان حجية اجماع اهل المدينة
ونحوه يثبت حجية اجماعهم ايض بهذا المعنى فنفيها مطلقا مكابرة
ومنها ندور المخالف للاجماع مع كثرة المجمعين هل يقدح فى
الحجية ام لا رجح الحاجبى عدم القدح فى الحجية بمعنى كونه دليلا ظنيا
وان نفى كونه قطعيا كما فى المسئلة السابقة مستندا بدلالة الكثرة على
وجود راجح او قاطع والحق انه لا بعد فيه بالنظر الى من يشترط
القطع فى العمليات واكتفى بالراجح كاكثر علمائنا واما من التزم
القطع منهم كالسيد المرتضى قدس سره فحيث تمسك فى مسئلة
باجماع الطائفة مع وجود مخالف منهم اعتذر عنه بتقدم اجماعهم
عليه وشذوذه عنه اخيرا كما فعله فى كثير من مسائل الانتصار
بالنسبة الى مخالفة ابى على بن الجنيد ويؤيده ما ذكرنا ما روى فى
باب اختلاف الحديث من الكافى عن عمر بن حنظلة عن ابى عبد الله
فى حديث طويل بعد ذكر وجوه من المرجحات بين الراويين الحاكمين من

اصحابنا بين رجلين تنازعا فى دين او ميراث من قوله عليه السلم
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من
اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند
اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها هل يجب مستند للاجماع
ام لا فالمذهب المنصور انه لا بد منه لاستحالة تحقق الاجماع على حكم
عادة بدون دليل وتوهم كونه معه عاريا عن الفائدة مدفوع بان الفائدة
سقوط البحث وحرمة المخالفة وايض يوجب هذا التوهم ان يكون عن غير
دليل البتة وخلافه معلوم قطعا وفرع العامة على هذه المسئلة انه
هل يجوز ان يكون مستنده قياسا ام لا وعلى جوازه هل هو واقع ام لا
قطع الحاجبى بالاول فى الاول ورجح الاول فى الثانى فمثل بامثلة
قررها العضدى بقوله كامامة ابى بكر اجمع عليها بقياسها على امامته
فى الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم
شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو الشيرج اذا وقع فيه فارة
قياسا على السمن واضاف اليها قوله وكحد شارب الخمر وقد اثبته
على عليه السلم بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا

هذى افترى فادى عليه حد المفترى انتهى ولا يخفى ان بناء شئ
من الامثلة على القياس ممنوع بل الظاهر فى الثلثة الاخيرة وجود
نص شامل استغنى عن نقله بر واستعمال القياس فى الاخير من على عليه السلم
افتراء او محمول على نوع مماشاة معهم او نحوه كيف وقد روى عنه
من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل فى الجد برأيه ثم كيف وقد انكره
الحنفية فى الحدود مع ان اباحنيفة رئيس القائسين وان دعوى
اجماع الامة على الاول مدفوعة بظهور تخلف الاعاظم من الصحابة كما هو
مشهور حتى ذكر ابن قتيبة انه لم يبايع ابابكر من اصحاب رسول الله صلعم
ثمانية عشر رجلا وكانوا رافضة على بن ابى طالب عليه السلم وابوذر
وسلمان ومقداد وعمار وخالد بن سعيد بن العاص وبريدة
الاسلمى وابى بن كعب وخزيمة ذو الشهادتين وابو الهيثم بن
التيهان وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وابو ايوب الانصارى
وجابر بن عبد الله الانصارى وحذيفة بن اليمان وسعد بن عبادة
وقيس بن سعد وعبد الله بن العباس مع ان بناء الاجماع المذكور
على القياس مردود اولا بعدم تحقق غير هذا الفرع من اركانه الاربعة

المعتبرة فيه عندهم فانه سيما الاصل منفى بما هو المروى المشهور بين
الخاصة من انه صلى الله عليه وآله لما استشعر فى مرضه بارادة ابى بكر
الامامة فى الصلوة قام مع كمال ضعفه وقصد المحراب متوكئا على
على عليه السلم والفضل بن العباس فنحاه عنه وتقدم القوم فصلى
بهم وروى البخارى باسناده الى عروة عن ابيه انه او ابابكر ان
يصلى بالناس فى مرضه فكان يصلى بهم قال عروة فوجد رسول الله
صلى الله عليه وآله فى نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابوبكر يصلى
بصلوة رسول الله صلى الله عليه وآله والناس يصلون بصلوة ابى بكر
وثانيا بما اورد عليه الاستاد دام ظله فى حواشى العدة عند
تقرير الدليل على امامة على واولاده الاحد عشر عليهم السلم بابطال
غير النص المخصوص بهم من الاحتمالات الممكنة فيما ينعقد به الامامة
من الاجماع والبيعة والقياس من انه ان اريد بالقياس مساوات
فرع لاصل فى علة حكمه كما عرف هذا القائل به لزم ان يكون ابوبكر
اماما من حين موت النبى صلى الله عليه وآله قبل نصب الامة له على
ما فرض اى القياس مع رفع المانع حينئذ وهو وجود النبى صلعم

ولم يذهب اليه احد من النواصب وان اريد به حال القائس اى
الاستدلال بالمساواة المذكورة كما عرفه به غيره لزم شبه الدور
ولا ينفعه انضمام الاجماع سواء كان جزءاً لما ينعقد به او كان خارجاً
عنه انتهى ووجه لزوم شبه الدور هنا ان الاستدلال الذى المذكور
هو بمنزلة الحكاية عن المساواة المذكورة اى مساواة هذا الفرع
الذى هو الاهانة للاصل يلزم ان يكون علة لها وعلية الحكاية
للمحكى مستلزمة لما يشبه الدور فى الاستحالة لانها تابعة له فتدبر
ومنها ان انكار الاجماع القطعى فى غير الضروريات الدينية هل
هو كفر ام لا المشهور المنصور انه ليس بكفر واما فى الضروريات
الدينية فهو كفر بالاتفاق ولا يخفى ان فرض قطعية الاجماع يستلزم
القطع بالمجمع عليه فيلحق بالضروريات الدينية والفرق حينئذ
مشكل فتامل ثم ان هذا فى انكار الحكم واما فى انكار تأويل
او دليل مجمع عليه او احداث شئ منهما خلاف ما اتفقوا عليه
فقد قال العضدى ان المتاخرين فى كل عصر لم يزالوا يستخرجون
الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم شائعا ذائعا ولم ينكر

عليهم

عليهم والا لنقل بل يتمدحون به ويعدون ذلك فضلا وقال
العلامة رحمه الله فى التهذيب واذا استدل اهل العصر بدليل
او ذكروا تأويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تأويل
لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو اول الاولون المشترك
باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثانى تأويله بالمعنى الاخر ومنها
ان الامة اذا اجمعت فى مسئلة على قولين فهل يجوز احداث
ثالث ام لا يجوز ويقال لهذا الاحداث خرق الاجماع المركب وفيه
ثلثة اقوال الاول الجواز مطلقا مستندا بان المسئلة اجتهادية دينية
فكما جاز للثانى مخالفة الاول جاز للثالث مخالفتهما على طبق
والجواب الفرق بان المفروض ان الثانى لم يخالف الجميع واما الثالث
فيلزم مخالفتهم الثانى المنع فيما يستلزم رفع امر متفق عليه
والجواز فيما لا يستلزم وهذا هو مختار جمهور العامة ومثال
الاول لمن اتفقت الامة فى مسئلة ميراث الاخ مع الجد على قو
قيل يرث المال كله ويحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول
بحرمانه قول ثالث مستلزم لرفع الارث المتفق عليه فلا يجوز ومثال

مسئلة

الثانى اتفقت الامة على قولين فى جواز فسخ النكاح بظهور العيب
قيل يجوز الفسخ باحد العيوب المشهورة منها الجنون و العنة
وقيل لا يفسخ بشئ منها فالقول بثالث هو الفسخ ببعضها دون
بعض غير رافع لما اتفقت الامة بل موافق لكل من القولين فى البعض
فيجوز قال الشيخ البهائى رحمه الله فى حواشى الزبدة وههنا بحث
وهو ان القول الثالث فى هذه الصورة وان وافق كلا من القولين
فى البعض لكنه مخالف لهما معًا فى البعض ايض فان القائل بالسلب
الكلى يبطل القول بالايجاب الجزئى وكذا القائل بالايجاب الكلى
يبطل القول بالسلب الجزئى فقد اجتمعت الامة على بطلان القول
بالايجاب والسلب الجزئيين انتهى اكثر المنع مطلقا وهو
مختار جمع من العامة وجميع الخاصة من الطائفة المحقة الامامية
بل مطلق الشيعة قال العلامة رحمه الله فى النهاية ونقل بعضهم عن
بعض الشيعة جوازه وهو غلط انتهى اما مستند هذا الجمع منهم كما نقل
عنهم فهو ان الامة اجمعت على عدم التفصيل فيكون التفصيل خلافا
لاجماعهم وان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة فيلزم تخطئة الجميع والادلة

بحث عدم جواز خرق الاجماع المركب مطلقا

السمعية تنفيها اجاب العضدى عن الاول بانا لا نسلم اتفاقهم
على عدم التفصيل لان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل
وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع
لامتنع القول فى كل واقعة تتجدد اذ لم يقولوا فيها بحكم انتهى
ولا يخفى امكان دفع هذا الجواب بادنى تصرف فى تقرير الدليل فتدبر
وعن الثانى بان المنفى تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما
لم يتفقوا عليه بان يخطأ كل بعض فى مسئلة غير ما يخطأ فيه الآخر
فلا انتهى ولا يخفى ما فيه ايض لما عرفت من اجتماعهم على بطلان
القول بالايجاب والسلب الجزئيين فيلزم تخطئتهم واما مستند
الامامية رضوان الله عليهم فهو انه يلزم من احداث قول ثالث
على كل تقدير مخالفة المعصوم لانه داخل فى جميع الامة وقائل
باحد القولين ففى مثل مسئلة الفسخ بالعيوب الذى جوز جمهور
العامة فيه احداث القول بالتفصيل لا يخلو قول الامام فيه عن
الصورتين المذكورتين ولكن لما لم نعلمه بخصوصه يسوغ لنا الاخذ
بكل منهما واما القول بالواسطة بينهما فقد نعلم جزما انه خلاف

لقوله عليه السلام فلا يجوز الاخذ به اصلا قال السيد المرتضى قدس سره
لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين حق اذ التقدير
ان الامام المعصوم قائل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامة باجمعها
الى قولين فيكون الثانى باطلا فكذا الثالث انتهى ولا يخفى ان مثل
ذلك يجرى فى صورة اختلاف الامة فى مسئلتين متباينتين ايضا
بان يقال مثلا كل من قال بوجوب المسح فى الوضوء قال بحلية المتعة
فى النكاح فان القول بثبوت احدهما ونفى الآخر خلاف ما اجمع عليه
الامة اذ الامام فيهم المعصوم وهو القدر المشترك بين القولين بثبوتهما جميعا
ونفيهما جميعا وكثيرا ما يستدل السيد المرتضى قدس سره فى الانتصار
بمثله قال فيه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه فى هذا الكتاب
وكل من حرمه اوجب فيه حد الخمر والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة
وقال العلامة فى التهذيب وهل يجوز خطأ بعض الامة فى مسئلة
والآخر فى الاخرى اما عندنا فلا واما الجمهور فالاكثر منع كقول
بعضهم القاتل لا يرث والعبد يرث وقول آخرين بالعكس لاستلزامه
تخطئة كل الامة وبعضهم جوز لان الممتنع خطأ كل الامة والخطأ

لان المعصوم لا يخطى فى شى منهم

ههنا

ههنا فى كل مسئلة بعض الامة انتهى ويظهر من كلام الفخر الرازى ايضا
انه مائل الى ذلك وانه مذهب الاكثر قال فى المحصول هل يجوز انقسام
الامة الى قسمين يخطى احد القسمين فى مسئلة والقسم الآخر فى مسئلة
اخرى الاكثر على انه غير جائز لان خطائهم فى مسئلتين لا يخرجهم عن
ان يكونوا اتفقوا على الخطأ وهو منفى عنهم قال الشيخ البهائى رحمه الله
فى حواشى الزبدة بعد نقل هذا الكلام منه ولا يخفى ان الدليل جار
فى انقسامهم اقساما عديدة يكون كل قسم مخطئا فى مسئلة والآخر
فى الاخرى فيلزم الاعتراف بعدم جواز خلو العصر من مصيب فى كل
احكام وهذا هو الذى تدعيه الامامية فالمخالفون هم قد وافقوا
على ذلك من حيث لا يشعرون انتهى ولا يخفى عليك بما عرفته ان
ما ادعى العضدى فى شرح المختصر من الاتفاق على عدم امتناع الخرق
فى مثل هذه الصورة بقوله لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح
بيع الغائب وقال الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل
ولا يصح او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان
خالف فى احدهما بعضا وفى الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل

[illegible]

فيما اتفقوا عليه انتهى ناش من الغفلة او قلة التتبع او نحوهما
ولقد تابعه التفتازانى ايض فى تلك الدعوى فقال فى شرح
الشرح وانما الخلاف فيما اجمعوا على قولين فى مسئلة لا فى مسئلتين
فتأمل وايض لا يخفى ان اصل المسئلة لا يختص بصورة اجتماع
الامة على قولين بل هو على سبيل التمثيل فيجرى فى صورة اجتماعهم
على ثلثة اقوال فلا يجوز احداث رابع او على اربعة فلا يجوز
احداث خامس وهكذا وايض لا يختص بصورة اتفاق الامة
بل يجرى فى سائر الاتفاقات المعلومة الحجية كاتفاق الامامية
رضوان الله عليهم على قولين او على اقوال فلا يجوز التجاوز
وكاتفاق جميع العقلاء فى احكامهم العقلية كذلك فيعلم
حقية القدر المشترك قطعا ثم اعلم انا اذا فرضنا احدى
الطائفتين او الطوائف انقرضوا او رجعوا عن قولهم او اتفقوا
على ما قال به الآخرون وبالجملة اذا اتفق الجميع فى العصر الثانى
على احد قولى العصر الاول مثلا يحصل العلم حينئذ بخطأ الاولين
واصابة الباقين لظهور دخول المعصوم فى الباقين وبمثل

بيان امتناع التعاكس فى الاجماع

ذلك يعلم امتناع التعاكس بان يرجع كل من الطائفتين عن
قوله ويقول بما قال به الآخر لامتناع الرجوع عن المعصوم قال
الشيخ البهائى رحمه الله فى حواشى الزبدة ان لامتناع التعاكس
دليلين اولهما لاصحابنا وهو ان دخول المعصوم فى احد الشطرين
يستحيل معه التعاكس وثانيهما للعامة وهو ان نفى الاجتماع على
الخطأ لا يجامع التعاكس اذ هو موجب للاجتماع عليه لان اللازم
فى الخطأ جنسيته واتحاد محل الخطأ غير لازم فلو انحصر اهل الحل
والعقد فى ثلثة مثلا وكان كل واحد منهم معتقدا فى مسئلة
من المسائل ما هو خطأ فى نفس الامر صدق انهم مجتمعون على
جنس الخطأ وان اختلفت محاله كما هو مذكور فى المحصول وغيره
من كتبهم الاصولية وحينئذ نقول لا يخفى على من له ادنى مسكة
ان الذين هذا كلامهم يلزمهم عدم تجويز خلو العصر عن شخص
مصيب فى جميع معتقداته غير مخطئ فى شئ منها وهذا هو الذى
اجمع اصحابنا الامامية على وجوده فى جميع الاعصار غير انهم
اثبتوا له مع هذه الصفة التى هى عمدتهم فى حجية الاجماع صفات

بيان ان عدم دخول الجن والاولياء الغائبين لا يقدح فى حجية الاجماع

بيان حجية اجماع الامامية رضوان الله عليهم فى كل حكم نظرى اصلى او فرعى

فى شرح العقائد بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة
لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب و
رؤيته تعالى مع كونه غير جسم وتنزيهه عن المكان والجهة بل جواز رؤية
كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم و
الروايح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس انتهى ولا يخفى
ان سياق هذا الكلام يشبه جدا بسياق التعريض والسخرية فلا تغفل
فظهر من مدارج ما فصلنا ان ما قيل فى مقام القدح هنا من ان
الجن داخل فى امة محمد صلى الله عليه وآله ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهادهم و
ايض الخضر والاولياء الغائبون عن الخلق لا يعلم اتفاقهم ولو
خصص بالخلق الظاهر للزم على الامامية عدم تحقق الاجماع حال
غيبة الامام مدفوع وظهر ايض ان العمدة فى الاجماع والمعول عليه
منه اتفاق الطائفة المحقة الامامية ولو على شئ مخالف لجميع الامم
الباقية فباجماعهم يثبت كل حكم نظرى اصلى او فرعى ولا يقدح فيه
تفردهم بذلك عن غيرهم كاجماعهم على عدم كون الامام بعد رسول
الله صلى الله عليه وآله اكثر من اثنى عشر او اقل وعلى ثبوت الغيبة فى

بيان جواز اثبات امام بعد مضى امام باجماع الامامية رضوان الله عليهم

الامام المنتظر ونحوهما من الاصول التى تفردوا بها من سائر
الامم وكاجماعهم على وجوب غسل البول والمنى ووجوب المسح مطلقا
بالبلة فى الوضوء وتعيين المسح على الرجلين فيه وامثالها من
المسائل الفرعية التى اختصوا بالقول بها دون غيرهم من الفرق وقد
ذكر السيد المرتضى قدس سره فى الانتصار اكثر من ثلثمائة مسئلة فقهية
من هذا القبيل واستدل على كلها باجماعهم وايد اكثرها بالكتاب
والسنة المعروفة بين مخالفيهم فان قلت هل يجوز اثبات امام بعد
مضى امام بمثل هذا الاجماع منهم قلنا نعم وان كان يجرى فيه توهم
دور من جهة ان حجيته انما هى بدخول الامام فيهم والمفروض ان
امامته غير ثابتة بعد والوجه ان صحة اجماعهم حينئذ لدخول
قول الماضى المنصوص عليه من الائمة فى اقوالهم فلا يتوقف صحته على
ثبوت امام العصر وقوله حتى يلزم الدور وقد مر تحقيقه قال العلامة
فى التهذيب كل ما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه
بالاجماع والا دار وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام
لامكان الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الاعراض و

اخرى ادتهم الى اثباتها الدلائل المسطورة فى اصولهم والحاصل
ان المخالفين لنا فى هذه المسئلة قد وافقونا من حيث لا يشعرون
ثم انه رحمه الله تفطن بان ما رواه المخالفون فى اصولهم كالبخارى
وغيره من قوله صلى الله عليه وآله لا تزال طائفة من امتى على الحق حتى تقوم
الساعة يعطى ان نفيه صلى الله عليه وآله الخطأ عن الامة انما هو بسبب
دخول الفرقة المحقة فيهم فقال فاجماعهم كاشف عن دخولهم و
حجيته لذلك وهذا كما يقوله اصحابنا من ان حجية الاجماع انما هو
لدخول المعصوم فتشنيع المخالفين علينا بانه يلزمنا ان لا يكون
نفس الاجماع عندنا حجة بل الحجة فى الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم
وهم غافلون انتهى بقى ههنا شئ هو ان المراد بالامة فى قوله عليه السلام
لا يجتمع امتى الخ لا يجوز ان يكون جميع الامة لضرورة خروج من
لم يوجد بعد والا لانتفت فائدة الاجماع ولخروج الكفار والعوام
من المؤمنين بالاتفاق ولخروج المجتهد فى فن فيما اجمعوا عليه
من غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم فى الفقه وبالعكس على ما
صرح به العلامة فى التهذيب فيكون المراد بالامة بعضا مخصوصا

من الامة له امتياز ظاهر عن غيره فى معرفة الصواب والخطأ من
الاحكام وحملها على شخص كالمعصوم على قياس ما مر نقله عنه رحمه الله
فى رد الاستدلال بالآية بعيد عن الصواب لانه وان لم يناف لفظ
الامة لوقوع الطلاقة على الواحد ولكن ينافيه الاجتماع ولو حملت على
المعصومين حتى يناسب الاجتماع من هذه الجهة لكان لا يناسبه
من جهة ان الخطأ منفى عن كل واحد لعصمته بلا دخل للاجتماع فى
النفى فلا ينفع تعدد المعصومين فى بعض الازمنة كما لا يخفى فالظاهر
ان المراد بالامة هنا طائفة وفرقة خاصة منها مشار اليهم فى كثير من
الاشارات النبوية كقوله صلى الله عليه وآله لا تزال طائفة الخ وقوله
ستفترق امتى ثلثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة قال
العلامة فى بعض تصانيفه قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاد
نصير الدين محمد الطوسى فى تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى
على انه ينبغى ان يكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة
وما هى الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة
بينة بخلاف غيرهم من الفرق متقاربون فى اكثر الاصول انتهى قال الدوانى

لا يجوز اثبات القادر والعالم به انتهى ولا يخفى ان عدم جواز
اثبات القادر والعالم بالاجماع لئلا يلزم الدور مبنى على توقف
صحته عليهما وهو اما من جهة توقف ثبوت صحة الاجماع على الادلة
السمعية كما هو طريقة الغزالى وغيره واما من جهة توقفه على دخول
المعصوم المتوقف ثبوت عصمته على السمعيات كما هو طريقتنا ثم توقف
صحة السمعيات على صحة النبوة الموقوفة على الاتيان بالمعجزة الموقوف
وقوعها ودلالتها على صدق مدعى النبوة على ثبوت وجود العلم
والقدرة له تعالى فيمكن ان يمنع بعض تلك التوقفات خصوصا
الاخير منها فانه على تقدير حصول العلم بصدق من اتى بالمعجز
من طريق الضرورة او ما يجرى مجريها كما مر ان توقف على وجود العلم
والقدرة فى الواقع فلا يتوقف على ثبوتهما عندنا حتى لو اثبتناهما
بالاجماع يلزم الدور فتامل

الاحباط

هو فى عرف المتكلمين عبارة عن ابطال الحسنة بعدم ترتب ما يتوقع
منها عليها ويقابله التكفير فهو اسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها
عليها فهو فى المعصية نظير الاحباط فى الطاعة وعبارة القاموس

التكفير فى المعاصى كالاحباط فى الثواب ليست على ما ينبغى كما لا يخفى
والمذكور منهما فى القرآن المجيد انما هو احباط الحسنات بسبب الكفر
والشرك والارتداد وما شابهها وتكفير السيئات بسبب الايمان والتوبة
والتقوى واجتناب الكبائر وسائر الاعمال الصالحة وما يجرى مجراها
فمن الاحباط ببعض الاسباب المذكورة قوله تعالى فى سورة الكهف
اولئك الذين كفروا بآيات ربهم فحبطت اعمالهم وفى سورة الانعام
ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وفى سورة الزمر لئن اشركت
ليحبطن عملك وفى سورة البقرة ومن يرتدد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا والآخرة
وفى سورة الاحزاب اولئك لم يؤمنوا فاحبط الله اعمالهم وفى
سورة الاعراف والذين كذبوا باياتنا ولقاء الآخرة حبطت
اعمالهم وفى سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان
تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وكذا ما فى سورة آل عمران وسورة
هود وسورة المائدة فى موضعين وسورة التوبة فى موضعين وسورة

محمد صلى الله عليه وآله في ثلثة مواضع ومن التكفير كذلك قوله تعالى
في سورة العنكبوت والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم
سيئاتهم وفي سورة التحريم يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة الطلاق ومن يتق
الله يكفر عنه سيئاته وفي سورة النساء ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة البقرة ان تبدوا الصدقات فنعما هي
وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم سيئاتكم وفي
سورة الزمر والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون
لهم ما يشاؤن عند ربهم ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم اسوء
الذي عملوا وكذا ما في سورة المائدة والانفال والتغابن والفتح
هذا هو الذي صرح به في القرآن من وقوع الاحباط والتكفير
وربما يمكن ان يستنبط منه ما يوافقهما في المعنى وان كان بغير لفظهما
وامثال ذلك في الآثار ايضا كثيرة فمما يدل على الاحباط بلفظه او بما
في معناه بسبب المعاصي ما روى الصدوق رحمه الله وغيره عن رسول الله
صلى الله عليه وآله من قوله ومن رمى محصنا او محصنة احبط الله عمله ومن

قوله ومن سعى باخيه الى سلطان ولم يبدله منه سوء ولا مكروه احبط
الله عز وجل عمله ومن قوله واشتد غضب الله عز وجل على امرأة ذات
بعل ملئت عينها من غير زوجها او غير ذي محرم منها فانها ان فعلت ذلك
احبط الله كل عمل عملته ومن قوله ومن اصطنع الى اخيه معروفا فمن به
عليه حبط عمله وخاب سعيه وعن ابي جعفر عليه السلام من قوله من شرب
الخمر فسكر منها لم يقبل الله صلوته اربعين يوما وعن الصادق ع
لا يقبل منه صلوة ما دام في عروقه منها شئ ومما يدل على التكفير
كذلك بسبب الطاعات وما يجري مجراها ما روى عن موسى بن جعفر ع
من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه
في نهاره ومن توضأ لصلوة الصبح كان وضوءه كفارة لما مضى من
ذنوبه في ليلته ما خلا الكبائر وما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله
من قوله لقنوا موتاكم لا اله الا الله فانها تهدم الذنوب ومن
قوله صلى الله عليه وآله من مشى الى مسجد من مساجد الله عز وجل فله
بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله عشر حسنات ومحى عنه عشر
سيئات ومن قوله صلى الله عليه وآله ان الحاج اذا اخذ في جهازه

لم يرفع شيئا ولم يضعه الا كتب الله فيه عشر حسنات ومحا عنه عشر
سيئات ورفع له عشر درجات ومن قوله صلى الله عليه وآله في فضل
صوم شعبان ومن صام يومين منه حط عنه السيئات الموبقة وفي
فضل شهر رمضان ومن فطر فيه مؤمنا صائما كان له عند الله عز وجل
بذلك عتق رقبة ومغفرة لذنوبه فيما مضى وما روى عن ابي جعفر ع
ما من مسلم لقي اخاه المسلم فصافحه وشبك اصابعه في اصابعه
الا تناثرت عنهما ذنوبهما تناثر الورق من الشجر في اليوم الشاتي
وما روى عن ابي عبد الله عليه السلام ايما مؤمن سجد لله سجدة
يشكر نعمته في غير صلوة كتب الله بها عشر حسنات ومحا عنه عشر
سيئات ورفع له عشر درجات في الجنان وعنه عليه السلام من صلى
اربع ركعات يقرأ في كل ركعة قل هو الله احد خمسين مرة ينفتل
ولم يبق بينه وبين الله عز وجل ذنب الا غفر الله له وعن موسى بن
جعفر عليه السلام من زار قبر الحسين بن علي عليه السلام عارفا بحقه غفر الله له
ما تقدم من ذنبه وما تأخر وعن ابي عبد الله عليه السلام من قرأ انا
انزلناه في ليلة القدر في فريضة من فرائض الله نادى مناد يا عبد الله

قد غفر لك ما مضى فاستأنف العمل وعن ابي جعفر عليه السلام ومن قرأها
عشر مرات محا الله عنه الف ذنب من ذنوبه وعن احدهما عليهما السلام
اذا صليت العصر يوم الجمعة فقل اللهم صل على محمد وآل محمد الاوصياء
المرضيين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك والسلام عليه
وعليهم وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة الله وبركاته كتب الله لك
مائة الف حسنة وقضى لك بها مائة الف حاجة ورفع لك بها مائة
الف درجة وعن ابي عبد الله عليه السلام من قال كل يوم خمسا وعشرين مرة
اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات كتب الله
له بعدد كل مؤمن ومؤمنة مضى وكل مؤمن ومؤمنة بقي الى يوم القيمة
حسنة ومحا عنه سيئة ورفع له درجة وعنه عليه السلام ان حبنا اهل
البيت ليحط الذنوب عن العباد كما يحط الريح الشديدة الورق
عن الشجر وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ان المعلم اذا قال للصبي
قل بسم الله الرحمن الرحيم وقال الصبي بسم الله الرحمن الرحيم
يقول الله تعالى اكتبوا براءة للصبي من نار جهنم ولاستاده ولامه
ولابيه وعنه صلى الله عليه وآله اذا مرض المسلم كتب الله له كاحسن

ومحا عنك مائة الف سيئة

ماكان يعمل في صحته وتساقطت ذنوبه كما تساقط ورق الشجر وعن ابي عبد الله عليه السلم صداع ليلة تحط كل خطيئة الا الكباير وعن امير المؤمنين عليه السلم في المرض يصيب الصبي قال كفارة لوالديه والمراد من هذا التطويل وذكر هذه الآيات والاحاديث تمهيد تحرير محل النزاع في هذا المقام فان المشهور بين المتكلمين ان الوعيدية من المعتزلة وغيرهم يقولون بالاحباط والتكفير دون من سواهم من الاشاعرة وغيرهم وهذا على اطلاقه غير معقول فان اصل الاحباط والتكفير مما لا يمكن انكاره لاحد من المسلمين كما ظهر مما تلونا عليك فلابد ان يحرر مقصود كل طائفة ليتحقق الحق ويبطل الباطل فنقول لا خلاف بين من يعتد به من اهل الاسلام في ان كل مؤمن صالح يدخل الجنة خالدا فيها حقيقة وكل كافر يدخل النار خالدا فيها كذلك واما المؤمن الذي خلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه فذهب بعض المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وذهب الآخرون الى ثبوت الثواب والعقاب في حقه اما المعتزلة فبعنوان الاستحقاق المعلوم عقلا باعتبار الحسن

والقبح

والقبح العقليين وشرعا باعتبار الآيات الدالة عليه من الوعد والوعيد واما الاشاعرة فبعنوان الاتفاق يقولون انه لا يجب على الله شئ فلا يستحق المكلف ثوابا ولا عقابا منه تعالى فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايض وبالجملة قول المعتزلة في المؤمن الخارج من الدنيا بغير توبة عن كبيرة ارتكبها انه استحق الخلود في النار لكن يكون عقابه اخف من عقاب الكفار اما مطلق الاستحقاق فلما عرفت واما خصوص الخلود فللعمومات المتناولة عند غيرهم بتخصيصها بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فلهذا حكموا بان كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات فان الخلود الموعود مستلزم لذلك هذا قول جمهورهم في اصل الاحباط ثم ان الجبائيين اباعلي وابنه اباهاشم منهم على ما نقل عنهما الآمدي ذهبا الى اشتراط الكثرة في المحبط بمعنى ان من زادت معاصيه على طاعاته احبطت معاصيه طاعاته وبالعكس لكنهما

اختلفا فقال ابو علي يحبط الناقص برمته من غير ان ينتقص من الزائد شئ وقال ابو هاشم بل ينتقص من الزائد ايض بقدره ويبقى الباقي هكذا نقل عنهما المحقق الطوسي في الفصول النصيرية و اما في قواعد العقايد فقد نقل عن ابي علي ان الكبيرة تحبط جميع الاعمال الصالحة المتقدمة فمن ارتكبها يكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا فعلى هذا يكون ابو علي موافقا للجمهور فينحصر القول بالاحباط في قول الجمهور وقول ابي هاشم واما شارح المواقف فقد قال فيه وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة والمعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد ثم حمل عليه ما نقل صاحب المواقف عنهما بقوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فان بقي له زائد اثيب به وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر انتهى فمذهب ابي علي باعتبار اختلاف النقل عنه مردد بين ثلثة احتمالات والحاصل ان القول في كيفية الاحباط

عند

عند القائلين به بالنسبة الى المؤمن الفاسق الذي هو محل النزاع لا يخلو عن اربعة الاول مذهب جمهور المعتزلة وابي علي ايض على احتماله وهو ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات الثاني والثالث مذهب ابي علي على الاحتمالين الآخرين وهو احباط الزائد كل الناقص او احباط الطاري بقدره من السابق والرابع مذهب ابي هاشم وهو الموازنة وطريق الاشاعرة في دفع جملة هذه الاحتمالات انها مبنية على استحقاق العقاب بالمعصية ومنافاته للثواب واستحقاقه وهو خلاف ما اصلناه من عدم وجوب شئ على الله تعالى عقلا قال صاحب المواقف وشارحه ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او بغيرها انتهى وفيه بعد الاغماض عن عدم صحة اصلهم كما تقرر في محله ان المعتزلة لم يبنوا قولهم في هذه المسئلة على محض الاستحقاق العقلي كما مر الاشارة اليه وسيجئ ما يوضحه ثم انهم بعد ذلك ابطلوا خصوص مذهب الجمهور تارة بان هذا يقتضي ان من

عبد الله من اول عمره الى آخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر
ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب
شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من
عقاب هذا الشرب شيء وهذا باطل ببديهة العقول وبانه ظلم وتارة
بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وتقريره ظاهر وبهذين الدليلين
تشبث المحقق الطوسي قدس سره في التجريد فقال والاحباط باطل
لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقد توهم
الشارح الجديد للتجريد انه اراد بذلك ابطال التكفير ايض فقال في
شرحه ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف
يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته
المتاخرة ونفاه المحققون واختار المص بانه ظلم لان من اطاع واساء
وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن خيرا ومن كان احسانه
اكثر كان بمنزلة من لم يسيء وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه
احدهما وليس كذلك عند العقل وبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره والايفاء بوعده واجب انتهى وفيه ما لا يخفى فان المنقول عن

جمهور المعتزلة في هذا المقام ليس الا اثبات احباط الطاعات بالكبيرة
المتاخرة واقتصر المص ايض هنا به على انه يمكن ان يقال ان انكار التكفير
بالمعتزلة انسب من اثباته بناء على انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر
فيلزمهم انكار التكفير في الجملة سلمنا جميع ذلك لكن لا يتصور ابطال
التكفير بهذين الدليلين وهو ظاهر جدا فان قلت ان المراد بالظلم وضع
الشيء في غير موضعه فيكون التكفير ايض كالاحباط وان الآية باعتبار
تتمتها وهو قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره يدل على بطلانه
قلنا لم يذهب عاقل الى عدم جواز العفو بانه وضع في غير موضعه بل العقلاء
على ان العفو احسان وانه حق الله تعالى فجاز منه اسقاطه وانما
المنكرون له في حق اهل الكبائر هم المعتزلة القائلون بالاحباط
وهم صرحوا بجوازه عقلا وبان انكارهم له في حقهم مبني على السمعيات
فعدم كونه ظلما متفق عليه وتتمة الآية المذكورة مخصصة او ماولة
وقد قيدها بعض المفسرين بشرط عدم العفو قال لان الآية
مخصوصة بلا خلاف فان التائب معفو عنه بالاجماع وآيات العفو
دالة على جواز العفو عما دون الشرك فجاز ان يشترط في المعصية

التي يؤاخذ بها ان لا يكون مما قد عفي عنه وقال الطبرسي في جوامع
الجامع في معناها ومن يعمل زنة ذرة من الشر يره في كتابه فيسوءه او
يرى المستحق عليه انتهى ولعل تخصيصه رحمه الله هذا التفسير بهذه التتمة
لعدم احتياج اول الآية اليه عنده وفيه ما لا يخفى فتامل ثم ان هذين
الدليلين على ابطال الاحباط المذكور يمكن ان يدفعا اما الاول
منهما فبان كونه ظلما ممنوع خصوصا على قول القائلين به من ان
الكبيرة التي لم يتب عنها هي بمنزلة الكفر المتفق عليه في انه محبط جميع الاعمال
الصالحة وسيما مع ملاحظة معنى التوبة وانها ليست الا الندم
وان عدم الندم على الكبيرة بعد صدورها نوع اصرار عليها وان
الاصرار على الكبيرة يمكن ان يكون بمنزلة الكفر كما ان الاصرار على
الصغيرة كبيرة وبمثل هذا وجه كفر ابليس كما هو مشهور وايض مع ملاحظة
العمومات التي مضى ذكر بعضها والآيات والاحاديث الدالة
على وقوع الاحباط بغير الكفر ايض كآية سورة الحجرات قال الزمخشري
هناك وقد دلت الآية على امرين هائلين احدهما ان فيما يرتكب
من يؤمن من الآثام ما يحبط عمله والثاني ان في آثامه ما لا يدري

انه محبط ولعله عند الله كذلك فعلى المؤمن ان يكون في تقواه
كالماشي في طريق شائك لا يزال يحترز ويتوقى ويتحفظ انتهى وكذا
امثال احاديث رامي المحصن والمحصنة والمرأة المالئة عينها من غير زوجها
ومصطنع المعروف الى اخيه مع المن به عليه واما الثاني من الدليلين
فبان دلالة الآية على المطلوب انما يتصور اذا كان المراد بها ذكر احوال
القيمة وهو غير مسلم اذ يجوز ان يكون اخبارا عن احوال زمان الرجعة
التي يكون في الدنيا للاخيار والاشرار في زمان دولة القائم عليه السلام
وعليه حملها الاستاد دام ظله في شرح كتاب فضل القرآن من الكافي
ولو سلمنا انها حكاية عن احوال القيمة فدلالتها على استيفاء جزاء كل
عمل خير موقوف على بقائها على عمومها ومعلوم انها لا تشمل امثال
الكفار والمرتدين وقد خصها صاحب الكشاف بفريق السعداء وتتمتها
بالاشقياء فلا استبعاد لعدم شمولها ايض من يجري مجراهم عند
المعتزلة من اهل الكبائر الغير التائبين بقرينة سائر الآيات الظاهرة
في ان الكبيرة مستلزمة للخلود في النار هذا مع انه يمكن ان يكون
المراد من الآية وتتمتها والعلم عند الله واهله ان كل من يعمل مثقال

ذرة من خير او شر يراه فى صحيفة اعماله او كفة ميزانه مع ما حبطه او كفره ليعلم ان جزاءه على وفق العدل وطبق الوعد والوعيد ويتم عليها الحجة فتبقى الآية بتمامها على عمومها ولفظ الرؤية فى الموضعين على ظاهرها بلا تكلف وايض يمكن ان تحمل على ان كل عامل يستوفى جزاء كل عمله من الخير والشر لكن على وجه لاينافى الاحباط والتكفير ولا كونه دائما فى الجنة او النار فان تخفيف عقاب بعض اهل النار بسبب دخول الخيرات فى اعماله السيئة الموجبة للخلود فى النار وحط درجات بعض اهل الجنة بسبب دخول الشرور فى اعماله الحسنة الموجبة للخلود فى الجنة ممكن ويؤيده ما رواه الصدوق رحمه الله فى اعتقاداته انه يامر الله تعالى برجال الى النار فيقول لمالك قل للنار لا تحرقى لهم اقداما فقد كانوا يمشون الى المساجد ولا تحرقى لهم ايديهم فقد كانوا يرفعون الى بالدعاء ولا تحرقى لهم السنتهم فقد كانوا يكثرون تلاوة القرآن ولا تحرقى لهم وجوها فقد كانوا يسبغون الوضوء فيقول لمالك يا اشقياء فما كان حالكم فيقولون كنا نعمل لغير الله فقيل لهم خذوا ثوابكم ممن عملتم له الحديث وقال صاحب

ظم

هم ظ

المواقف

المواقف وشارحه فى جملة ما اجاب به عما اتفق عليه الجبائيان واتباعهما من عدم جواز تساوى الثواب والعقاب فى مكلف والا تساقطا فلا يكون له ثواب ولا عقاب وهو محال عقلا او اجماعا انه يجوز ان يجمع له من الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته كذلك لايخلص له احدهما فى حيوة الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر فى حقيقة الثواب والعقاب انتهى فان قيل الايمان مثلا جزاؤه الخلود فى الجنة كما هو الموعود فاذا لم يدخل المؤمن الذى ارتكب الكبيرة ومات عنها بلا توبة الجنة فلم يستوف جزاءه قلنا استيفاء هذا الجزاء الموعود مشروط بامور منها الموافاة وحسن الخاتمة فان المؤمن الذى عمل الصالحات الى آخر ايام عمره فارتد ومات عليه فلا شك فى انه من اهل النار فاذا كان الحال كذلك فلا استبعاد فى ان يجرى الكبيرة مجرى الارتداد فى استحقاق النار والعقل غير مستقل فى مثل هذه الاحكام حتى يحكم بان احدهما ظلم والآخر عدل والنقل قابل للتاويل ومعارض بامثاله ثم ان بطلان

المذاهب الباقية فى الاحباط لما لم يتيسر بشئ من هذين الدليلين على فرض تماميتهما ايض كما لايخفى تجشم القوم فى ابطالها بوجوه اخر عمدتها ما ذكره المحقق الطوسى فى الفصول النصيرية فقال اولا ان مذهب ابى على ان الاستحقاق الزائد يحبط الناقص ويبقى بكماله وهو الاحباط ومذهب ابى هاشم انه لا يبقى من الزائد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقى يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب ثم قال والمذهبان باطلان لابتنائهما على تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق امر اضافى والاضافات لا توجد فى الخارج والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا يعقل تاثيره ولا تاثره وان قلنا موجودة قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان اولا فالاول يقتضى ان لا يكونا ضدين وذلك ينافى مذهبهم وايض لا يكون احدهما اولى بالتاثير فى الاحباط من الآخر واذا احبط احدهما بالآخر فى الموازنة فكيف يحبط الآخر به اذ تاثير المعدوم فى الموجود غير معقول والثانى

بحالها

لا يعقل

لا يعقل تاثير احدهما فى الآخر ولا يرد علينا الاضداد فانا لم نحكم بتاثير كل واحد منهما فى الآخر انتهى ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ان ليس مراد القائلين بالاحباط مطلقا او بطريق الموازنة ان ههنا تاثيرا وتاثرا حقيقيا بين الاستحقاقين وانهما ضدان حقيقة بل المراد ان كلا من الاستحقاقين سبب وضعى وعلة مجازية لاحباط الاستحقاق الآخر والفاعل هنا الله تعالى فيحبط الطاعات بعد ارتكاب الكبيرة اى لا يثيب عليها كما اوعد عليه وكذا يثيب او يعاقب على الفاضل من الطاعة او المعصية بعد الموازنة على انه يتصور التاثير والتاثر الحقيقيان ايض بدون لزوم محال لثبوت الاولوية بسبب الزيادة فى المفروضة وسقوط لزوم تاثير المعدوم بما اشار اليه هذا المحقق فى قواعد العقايد قال قيل لهم ان غلب احدهما لم يمكن ان يكون له تاثير فيما غلب عليه قالوا فى جوابه للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين فى استحقاق الآخر بان ينقصه حتى يبقى فى الآخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهو ماخوذ من قول الحكماء فى المزاج فانهم

فانهم قالوا ينكسر كل عنصر سورة كيفية العنصر الآخر الذي يقابله ويخالطه
حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو
المزاج انتهى فظهر ايض وجه دفع ما ذكره الفخر الرازي في هذا المقام
وهو الذي اشار اليه المحقق ايض في التجريد بقوله ولعدم الاولوية
اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي قال الشارح
الجديد تقريره انه لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة
اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمسين من العقاب دون الاخرى
ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهب اي مذهب
ابي هاشم او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق
خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط
احدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب
والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا
لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا
دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان
حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين انتهى ولا يخفى

ان هذا

ان هذا الكلام من المحقق على تقدير تمامه كما يبطل مذهب ابي هاشم
يبطل الاحتمال الثالث من مذهب ابي علي ايض ولكن الشارح خصه
بابطال مذهب ابي هاشم زعما منه ان مذهب ابي علي موافق لمذهب
الجمهور كما يدل عليه ما مر من كلام المحقق في قواعد العقايد وايض
لا يخفى ان ما يتوهم من لزوم الترجيح بلا مرجح في الصورة الاولى
على تقدير استناده الى الله تعالى مدفوع بجواز حصول المرجحات بالنظر
الى خصوص انواع الطاعات واقسام المعاصي وانحاء المصالح ورعاية
المناسبات المعلومة له تعالى وان كنا لم نعلم تفاصيلها فلا احتياج
الى التزام جوازه على ما هو رأي الاشاعرة كما ارتكبه الشارح هناك
ثم ان مما يقضي منه العجب في هذا المقام ما وقع في كلام الفخر الرازي
في الاربعين من اضطرابات عزيبة هو انه تصدى في المسئلة الثالثة
والثلثين منه لبيان ان وعيد الفساق منقطع غير دائم كما زعمه
المعتزلة فاستعمل فيه مقدمة هي ان العقاب الطاري لا يزيل
الثواب المتقدم فاستدل عليها بقوله لانه لو ازاله لكان اما ان
الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعني بالموازنة ان يقال كان الثواب

عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيسقط الخمسة بالخمسة
ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض واما عدم الموازنة فهو ان
الطاري يسقط السابق بعده ولا يسقط الطاري البتة بل يبقى بحاله
والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم الموازنة مذهب
ابي علي ثم شرع في ابطال الموازنة بثلثة وجوه حاصل الاول والثاني
منها لزوم صيرورة المغلوب غالبا ولزوم تأثير كل منهما في الاخرى
وحاصل الثالث ان شرط طريان احد الضدين زوال الضد الاول
فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان الضد الثاني لزم
توقف كل واحد منهما على الآخر وهو محال ثم قال وهذه الوجوه الثلثة
دالة على المنع من صحة الموازنة واما القسم الثاني وهو قول
ابي علي وهو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهذا
ايض باطل لوجوه الاول ان هذا يقتضي ان من عبد الله من اول
عمره الى آخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله
وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة
ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط البتة من عقاب هذا

الشرب

الشرب شيء ومعلوم ان ذلك باطل في بداهة العقول والثاني
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فاذا كان عقاب الفسق احبط
ثواب جميع تلك الطاعات المتقدمة ولم ينحبط بسبب ثواب تلك
الطاعات شيء من عقاب هذه المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات
بالكلية وذلك يناقض قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فثبت
انه لو صح القول بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموازنة
وثبت فساد القسمين فوجب القول بفساد الاحباط ثم قال ومما
يدل ايض على فساد الاحباط انه اذا كان مستحقا لعشرين جزءا
من الثواب ثم اتى بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلو
قلنا بان هذا الطاري يحبط السابق لكان اما ان يحبط هذه
العشرة الطارية تلك العشرين المتقدم وهذا قول باطل بالاجماع
ولانه يكون ظلما واما ان يكون العشرة الطارية يحبط من العشرين
المتقدمة عشرة فقط وهذا مذهب القائلين بالاحباط فنقول
هذا محال لان نسبة هذه العشرة الطارية الى كل واحدة من
العشرتين المتقدمتين على السوية وذلك هو القسم الاول وقد

ابطلنا او لا يؤثر في ازالة شئ مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع
من القول بالاحباط وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق
الطارى لا يزيل الثواب المتقدم انتهى و لا يخفى ما فيه بعد الاغماض
عما اشرنا اليه سابقا خصوصا دفع الوجوه المذكورة فى ابطال
القسمين فانه قرر اولا مذهب ابى على وهو عدم الموازنة بان
الطارى يسقط من السابق بقدره بدون سقوط الطارى موافقا
لما مرّ نقله عنه من شارح المواقف و لم يتعرض اصلا لما نقله القوم
من مذهب جمهور المعتزلة هنا من ان المعصية الطارية يسقط
جميع الطاعات السابقة ثم ابطل ثانيا قول ابى على بما لا ربط له
به بل بما ذكره القوم فى ابطال مذهب الجمهور من لزوم مساواة حال
شارب جرعة خمر مع حال من لم يعبد الله قط ولزوم ضياع الطاعات
والخيرات بالكلية نقيض ما يدل عليه ظاهر الآية ثم افاد ثالثا
ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعشرة الطارية باطل بالاجماع
وصرح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب
القائلين بالاحباط فانظر الى تلك المراتب الثلثة من كلامه فى ورقة

واحدة فتعجب منها جدا ثم تعجب فى شارح المواقف وغيره الناظرين
فى كلام الناقلين عنه بدون وقوف على تلك الهفوات او تعرض لها
فتامل ثم التحقيق فى هذا المقام بعد اللتيا والتى ان الاحباط والتكفير
كما انهما لا يمكن انكار جوازهما او وقوعهما راسا بشهادة الكتاب
والسنة فلا يكون الحكم بالبطلان مطلقا كما وقع فى كلام المحقق
الطوسى قدس سره وغيره موجها كذلك لا يمكن الحكم الكلى بوقوعهما
او احدهما فى جميع الطاعات والمعاصى كما هو مراد المعتزلة فان المسئلة
ليست من العقليات فيجب الرجوع فيها الى المنقولات ففى كل صورة
ثبت فيها بالنقل وقوع احباط او ما يستلزمه كخلود النار حقيقة
يجب الحكم به والا فلا وقس عليه التكفير نعم قد حصل لنا بتتبع الآيات
والاحاديث العلم ببعض الخصوصيات مثل ان الاحباط نادر بالنسبة
الى التكفير بناء على ان غاية ما يكون منه الاحباط انما هو الكبيرة و
ما قاربها ولكن التكفير حاصل بسبب انواع الطاعات والخيرات
الصادرة عن المكلف من الواجبات والنوافل او عن غير المكلف كما مر
من ان صدور البسملة عن الصبى يكون كفارة لاستاده ولامه فابيه

بل بسبب اقسام العوارض من الامراض والآلام حتى ان مرض
شخص قد يكون مكفر الذنوب غيره كما مر من ان مرض الصبى يكون
كفارة لوالديه بل انحاء الاسباب الغريبة من الشفاعات والتفضلات
وما يجرى مجراهما روى ان رسول الله ص قال انا عند الميزان يوم
القيمة من ثقلت سيآته على حسناته جئت بالصلوة علىّ حتى اثقل
بها حسناته ومما يدل على بطلان ما توهمه المعتزلة من الحكم الكلى
فى الاحباط بطريق الموازنة او غيرها انه يستلزم ان لا يتحقق عقاب
منقطع اصلا وهو خلاف مقرر جمهور اهل الاسلام وخصوصا الطائفة
المحقة الامامية رضوان الله عليهم وخلاف ما يدل عليه النصوص
الثابتة بينهم كما روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله انهم يخرجون
من النار وهم كالفحم فيراهم اهل الجنة ويقولون هؤلاء جهنميون
فيؤمر لهم فيغمسوا فى عين الحيوان فيخرجون و وجوههم كالبدور فعلم
بهذا الاجماع المعتمد عليه سيما فى الامور التى لا يستقل العقل فيها
ان ما ذهب اليه المعتزلة من الاحباط وخلود اهل الكبائر فى النار
كسائر الكفار حقيقة باطل فالمذهب الحق فى هذا المقام هو الوسط

بين هذا الافراط والتفريط الذى مر نقله عن المرجئة وهو عدم دخول
تلك الفساق النار اصلا لاستظهار بان المعصية مع الايمان لا تضر
كما ان الطاعة مع الكفر لا تنفع وان الايمان لا يزيد ولا ينقص بالطاعات
والمعاصى هو الواسطة بين الافراط المذكور وتفريط آخر هنا
ذهب اليه شرذمة من اعيان المتصوفة حيث حكموا بخلاص الكفار ايضا
بالآخرة عن حقيقة النار فلا يحملون الخلود فى النار حقيقة فى شئ
من المواضع على الحقيقة مع حملهم الخلود فى الجنة فى كل موضع عليه و
لا يبالون بذلك التحكم قال ابن العربى فى الفص اليونسى مما سماه
فصوص الحكم واما اهل النار فمآلهم الى النعيم ولكن فى النار اذ
لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا و سلاما
على من فيها وهذا نعيمهم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم
خليل الله حين القى فى النار قال الميبدى فى الفواتح بعد نقل هذا
الكلام انه مبنى على زعمه ان لا نص فى دوام العقاب بل النصوص انما
هى دالة على الخلود فى النار وقال القيصرى فى شرح الفصوص اعلم
ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله و ليس

له وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى
رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات
ان لا يعذب احدا عذابا ابديا وليس في ذلك المقدار من العذاب الا
لاجل ايصالهم الى كمالاتهم المقدرة كما يذاب الذهب والفضة بالنار
لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو يتضمن امتن اللطف و
الرحمة كما قيل شعر وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل
وجوركم عدل وقال ابن العربي ايضا في الفص الاسمعيلي الثنا
بصدق الوعد لا بصدق الوعيد والحضرة الالهية يطلب الثناء المحمود
بالذات فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز
فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ولم يقل ووعيده بل قال ونتجاوز
عن سيئاتهم مع انه توعد على ذلك انتهى وايدوا كلامهم بما اختصوا
بروايته عن النبي صلى الله عليه وآله سيأتي على جهنم زمان ينبت في
قعرها الجرجير وبالجملة تشبثوا في مثل هذه المسئلة بامثال هذه
الدعاوى والخيالات الشعرية في مقابلة النصوص الصريحة المطابقة
لاجماع اهل الحق بل اتفاق جميع المسلمين بل قاطبة المليين وهل

هذا الا الملاعبة بالدين والنصرة للوهم على اليقين وكيف يدعى
عدم النص في دوام العقاب مع كثرة وقوع امثال قوله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وشيوع سؤال
سر العذاب الدائم في جزاء العصيان المنقطع بدون اظهار شك
من السائل في حقيته اصلا عن اهل بيت العصمة عليهم السلام وجوابهم عنه
بما يحققه ويطمئن به السائل وفيما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب
التوحيد في باب مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي من قوله
عليه السلام ثم يزيدهم ثم لا ينقطع عنهم وامثال ذلك مما يدل على
اتحاد معنى الخلود في الجنة والخلود في النار والعقاب الدائم و
الثواب الدائم بحيث لا يقبل التاويل كفاية للمتامل ثم ان امثال
هذه المقالات من هذه الطائفة وقبول امثالهم تلك الخيالات
منهم صارت سببا لجراءة اخرى من بعضهم هي نفي العذاب الحقيقي
ايضا عن الكفار حتى ابليس بناء على ان غاية ما يلزم منه ان يكون
مخلفا وعيده في حقهم ولا باس بذلك عندهم ثم لم يرضوا بذلك
فاثبتوا لبعض شرار الكفار مزية وفضيلة بقدر اصراره على جهالته

حتى سموا ابليس رئيس الموحدين قال عبد الرزاق الكاشي في شرح
الفص النوحي كلما كان المدعو صلبا في دينه واشد اباء للداعي
الى ضد مقامه كان اشد طاعة وقبولا لامر ربه وحكمه حتى ان اباء
ابليس عن السجود وعصيانه واستكباره بحسب ظاهر الامر عين سجوده
وطاعته وخدمته وتواضعه لربه باعتبار الارادة انتهى ونقل بعضهم
عن سهل بن عبد الله التستري من مشاهير مشايخهم انه رأى ابليس
فتكلم معه ووبخه على عدم اطاعته في سجدة آدم وابعاد نفسه عن
تناول الرحمة فقال له ابليس كيف تبعدني عن رحمته هلا قرأت في
القرآن ورحمتي وسعت كل شئ وانا داخل في كل شئ فرحمته تسعني
بمقتضى وعده فافحم الشيخ بذلك فسكت وفارقه ثم رجع الى القرآن
فوجد الآية مقيدة بقوله عز وجل فساكتبها للذين يتقون فجعله
الحسرة على عدم تذكره لهذا القيد حتى يجيبه ويلزمه بذلك فكان
فكان يرجو بعد ذلك ان يجمع الله مرة اخرى بينه وبين ابليس حتى
اتفق ذلك فاستبشر به فقال له ان الآية التي الزمتني بها
انما هي مقيدة بقيد فقرأ عليه تتمة الآية وحسب انه غلب عليه بالحجة

لظهور خروجه بهذا القيد فضحك ابليس ونظر اليه نظرة متعجب
من عقله ومعرفته قائلا الآن ثقتي بعرفانك كانت اشد مما اراك
الحال عليه فقال الشيخ كيف ذاك قال ابليس اني كنت حسبتك
عارفا بانه ليس في جانب الحق تقييد بل هناك الاطلاق كله و
التقييد انما هو من جهتك فظهر خلاف زعمي فيك ونقص اعتقادي
في حقك فاعترف الشيخ بغلطه واعتذر منه لما راى انه يتكلم على
اصطلاحهم والفاظهم المستعملة بين اعاظمهم بما لا يفهم فصدق
بانه اعرف واعلم وقد نظم عبد الرحمن الجامي في سبحته مباحثة بين
موسى عليه السلام وابليس من هذا القبيل وصور فيها غلبة ابليس عليه
في الحجة باستعمال امثال تلك الالفاظ فقال پور عمران بدان آن
غرقهٔ نور ميشد از بهر مناجات بطور ديد در راه سر
دوراز را قايد لشكر مهجوران را گفت كز سجدهٔ آدم
بچه روي تافتي روي رضا راست بگوي گفت عاشق كه بود
كامل سير پيش جانان نبرد سجدهٔ غير گفت موسى كه بفرمودهٔ
دوست سر نهد هر كه بجان بندهٔ اوست گفت مقصود از آن

كفت وشنود ∴ امتحان بود محب را نز سجود ∴ كفت موسى كه اكر
حال اينست ∴ لعن وطعن تو چرا ش آيين است ∴ بر تو چون از غضب
سلطانى ∴ شد لباس ملكى شيطانى ∴ كفت كاين هر دو
صفت عارضند ∴ مانده از ذات بيك تا چيند ∴ كر بيايد صد ازين
يا برود ∴ حال ذاتم متغير نشود ∴ ذات من بر صفت
خويشتن است ∴ عشق او لازم ذات منست ∴ تاكنون عشق من
آميخته بود ∴ در غرضهاى من آويخته بود ∴ داشت بخت سيه و روز
سفيد ∴ هردم دست خوش بيم واميد ∴ اين دم از كشمكش
آن رستم ∴ پس زانوى وفا بنشستم ∴ لطف وقهر همه
يكرنك شد است ∴ كوه وكاه همه هم سنك شد است ∴ عشق شست از دل من
نقش هوس ∴ عشق با عشق همى بازم وبس ∴ وسيجئ ان شاء الله تعالى
لهذه المباحث خصوصا فى معنى الثواب والعقاب والوعد والوعيد
زيادة توضيح وتنقيح حاسمة لشبه الطوائف الضالين عن الطريق
السوى والصراط المستقيم عصمنا الله عن اتباع الهوى والزيغ
عن سبيل الهدى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادى للايمان ان آمنوا

بربكم

الاختيار

بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيآتنا وتوفنا
مع الابرار

الاختيار

هو ترجيح الفاعل بعض آثاره على غيره بحسب الداعى فهو حادث
تابع للعلم فيكون غيره وستعرف مغايرته للقدرة والارادة
ايض ومرتبته بالنسبة اليهما فى مباحثهما ان شاء الله تعالى وليعلم
ان عبارات القوم فى معناه مضطربة جدا ايمكن حمل كثير منها
على وجوه شتى ولكن ما يصلح للاعتماد هو ما يفهم من كلام المحقق
الطوسى فى رسالة الجبر والاختيار انه مرادف للقدرة بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل وهو المعنى المتفق عليه بين الفلاسفة
والمليين فيلزم اتفاقهما فى ثبوت الاختيار له تعالى وصرح بذلك
فى قواعد العقائد ويظهر من كلام كثير من المتكلمين انه مرادف
للقدرة بالمعنى الآخر اى صحة الفعل والترك وعلى ذلك يكون محل
النزاع بين الفلاسفة والمليين كالقدرة بهذا المعنى ويتضح من تلخيص
المحصل ان الفلاسفة يطلقون اسم المختار عليه تعالى ولكن لا بالمعنى
الذى يفسر المتكلمون الاختيار به والسيد الشريف فى حواشى شرح حكمة

العين اشار الى هذين المعنيين بقوله القادر والمختار ان فسر ابما
ذكروه من انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فالله تعالى قادر
وفاعل مختار عند الحكماء وان فسر ابما يصح منه الفعل وعدمه فليس
كذلك وكلامه فى شرح قول صاحب المواقف الفرق بين الصاعد بالاختيار
والساقط عن علو ضرورى فالاول له اختيار انتهى حيث قال اى له صفة
يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك الصفة
قدرة واختيارا انتهى يحتمل كلا من المعنيين والثانى اظهر والفاضل
الدوانى فى شرح قول صاحب العقايد ولا يكفر احد من اهل القبلة
الا بما فيه نفى الصانع القادر المختار قال ذكره بعد القادر لان الاختيار
الذى يثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد بالاختيار بالمعنى
الذى يثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلا يغنى القادر عنه
فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعل بقدرته وليس مختارا بهذا
المعنى انتهى ولا يخفى ان هذه العبارة وان كانت دالة على اطلاق
الاختيار بينهم على كل من المعنيين كما هو مقصودنا ولكن فى نفسها كلام
مشوش لا محصل له عند التأمل فتأمل وفسر المحقق الاسترابادى

فى فارسية

فى فارسيته المسماة بدانش نامه الاختيار بالارادة وصرح بانهما من
صفات الافعال وان القدرة من صفات الذات على طبق ما يدل
عليه الروايات هذا ولكن من تأمل فى تقابله مع الايجاب تارة فى
افعال الله تعالى ومع الجبر تارة فى افعال العباد وتتبع مقاصد محققى
المتكلمين عند استعماله فى المقامين وامعن فى كلام القوم ودلائلهم
فى كل مقام عرف ان ما فسرناه به فى هذا المقام هو اليق بالمقاصد
الكلامية وما فسره به المحقق الطوسى فى موضع من تلخيص المحصل بقوله
الاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل او تركه من القادر تبعا
لداعيه او عدم داعيه وفى موضع آخر بقوله هو ان يكون الفعل
والترك بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعى و
عدمه اما واجب او ممتنع وفى موضع آخر بقوله فان معنى الاختيار
هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع احد الطرفين
الذى يتعلق به الداعى انتهى يدل على انه غير القدرة بل تابع لها فهو
قريب مما فسرناه به بعد التأمل ومع ذلك لا شك انه اقرب الى
معناه المستعمل فيه بحسب اللغة على انه فى نفسه معنى مقصود يدل عليه ما

يدل على تحقق القدرة بالمعنى الثانى فانهما متلازمان الآن
القدرة فيه تعالى من صفات الذات وهو من صفات الافعال على
ما يجئ تفسيرهما وبالجملة مرادنا فى هذا المقام اثبات هذا المعنى فى
ضمن هذا اللفظ ولا مشاحة بعد تعيين المقصود فنقول ثبوته فى
افعالنا وخصوصا فيما كلفنا به معلوم بالضرورة الوجدانية
ويمكن التنبيه عليه بامور منها توجه المحمدة والملامة والمدح والذم
من كافة العقلاء على افعالنا وكذا افعال من كان فى حكمنا
من المكلفين كالجن فانه لا يتصور على غير الفعل الاختيارى وانكاره
مكابرة ومنها توجه التكليف من الله تعالى عليها والوعد والوعيد
بالثواب والعقاب وهذا ايضا مما يحكم العقل بانه لا يجوز بدون
الاختيار ومنها النصوص القرآنية وما يجرى مجراها من متواتر
السنة الدالة على اختيار المكلفين وهى مما لا يحصى كثرة والقدح
فى تلك الامور مع انه لا يضر فانه كلام على التنبيه لا على الدليل
مدفوع كما سنشير اليه فى مقامها ان شاء الله تعالى واما ثبوته فى
افعال الصانع جل شانه فباجماع المليين ودلالة البراهين اما

الاجماع

اثبات الاختيار بالاجماع والمليين

اما الاجماع فظاهر تحققه على المتتبع وحجيته على المتامل وقد مرت
فى بحث الاجماع والسر فى هذا الاجماع من المليين قاطبة ان تسليم
حقية الدين والملة المستلزمة لحقية التكليف ووجوب الاطاعة
والعبادة المبنى على استحقاقه تعالى للشكر مستلزم لتسليم كونه تعالى
مختارا غير موجب فى افعاله اذ معلوم عقلا ان الموجب غير مستحق
للشكر فلا يجب له الاطاعة بل لا يتصور منه التكليف المبنى عليه الدين
والملة فالحاصل ان ثبوت هذا الاختيار من ضروريات قبول
الدين والملة ولهذا لم يختلف اهل الاديان فيه مع اختلافهم فى
كثير من المسائل الالهية فافهم واما البراهين فالمشهور منها
ما تشبثوا فيه بحدوث العالم وهو الذى اشار اليه المحقق الطوسى
قدس سره فى اول الالهيات التجريد بقوله وجود العالم بعد عدمه
ينفى الايجاب قال الشارح الجديد فى بيانه ان تاثيره تعالى فى وجود
العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك
الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل فى

الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المتصوفة سائر
المتكلمين على ما مر فى بحث ابطال التسلسل انتهى والكلام على هذا
البرهان يتصور من وجوه منها المضايقة فى جريان براهين ابطال
التسلسل فى المتعاقبة وهذه المسئلة مفروغ عنها فى محلها ومنها
منع لزوم التسلسل مستندا بجواز عدم توقف الشرط الحادث على حادث
آخر وتصويره ان يقال لعل الشرط الحادث هو تقضى قدر ما او قدر
مخصوص من امتداد بقاء الواجب تعالى المعبر عنه بالزمان عند محققى
المتكلمين وبعبارة اخرى حضور حد ما او حد مخصوص منه وذلك
التقضى والحضور لا يحتاج الى حادث آخر بل انما يتحقق وجوبا
بالتدريج والى هذين الشقين يرجع اعتراضا المحقق الاسترابادى
فى فارسيته على هذا البرهان اولهما قوله لعل سبب حدوث العالم
استحالة ازلية الوجود المكتسب من الغير فيكون وجود كل ممكن
فرع عدمه الازلى وثانيهما قوله لعل السبب توقف وجود العالم
على حضور قطعة مخصوصة من الابد والفرق بين الصورتين اعتبار
خصوص الحد فى الثانى دون الاول وبينهما وبين ما ذكرنا من

الشقين

الشقين اسناد التوقف الى تاثير الممكن فيهما والى تاثير الموجب
فيما ذكرنا وحاصل الجميع واحد ووجه الدفع ان حدوث العالم
على كل من تلك الاحتمالات لا يتصور الا بوجه من الترجيح والتخصيص
بين المتماثلات من الحدود المفروضة من الامتداد المذكور التى
ليست متخالفة فى الحقيقة ولا فى شئ من اللوازم والعوارض وظاهر
انه لا يتاتى من الموجب ولا من طبيعة الممكن ان يميز ويعين بعضا
منها للتاثير فى شئ او للتاثر من شئ فيه بل انما هذا التمييز و
التعيين شان الفاعل المختار المتمكن من الفعل والترك المرجح
لبعض افعاله على تروكه وبالعكس بالاعتبارات العلمية كما سيجئ
توضيحه واما احتمال ان تكون المشية الثابتة له تعالى عند الفلاسفة
كافية فى ذلك الترجيح ويكون محض القدرة بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل بدون انضمام المعنى الثانى اليها وهو صحة
الفعل والترك مصححا ايضا لحدوث العالم كما ذهب اليه المحقق
الاسترابادى وجعله اعتراضا آخر على من استدل بحدوث العالم
على المعنى الثانى للقدرة فمحل تامل اذ صورته منع لزوم التخلف

المحال عن الموجب بناء على ان المعلوم المحالية منه ان يتخلف عن
مقتضاه وليس التخلف بحسب الزمان تخلفا عن المقتضى لان
يعلم ان مقتضاه ذلك ولا دليل عليه فيجوز ان يقتضى الموجب
باعتبار مشيته اى علمه بالاصلح تخلفا خاصا فتكون القدرة المعتبرة
فيها المشية بهذا المعنى مصححة لحدوث العالم ويمكن الجواب عنه
بان مشية الله تعالى على ما تخيلها الفلاسفة وبنوا عليها ثبوت
القدرة بالمعنى الاول هى من صفات ذاته المتصف بها ازلا وابدا
فلا يجوز فيها الاختلاف والتغير اصلا فتعلقها اما بالفعل
واما بالترك ان كانا ضدين يجب ان يكون دائميا وكذا تعلقها
بالفعل او عدم تعلقها به ان كان الترك عدم ملكة الفعل والتغير
الذى يتخيل فى العلم مع كونه قديما باعتبار اختلاف المعلومات
ليس تغيرا فى نفسه بل حكاية عن التغير حقيقة كما تقرر فى محله
فالتغير الحقيقى ومنه التعلق تارة بشئ وتارة بخلافه من خواص
الحادث ولذا اتفق الفلاسفة مع عرف خيالهم على ان محض
تلك المشية لا يصلح لوقوع الانفكاك بينه تعالى وبين العالم واما

المشية

المشية بالمعنى الذى اعتبره اكابر المتكلمين ومحققوهم على طبق الروايات
من ارباب العصمة فهى من صفات افعاله تعالى فيجرى فيها الاختلاف
والتغير بان تتعلق فى بعض الاوقات بالترك او لم تتعلق بالفعل
وتتعلق فى بعضها بالفعل باعتبار المصالح قال ثقة الاسلام
قدس سره فى الكافى لتوضيح صفات الذات وصفات الفعل فلو كانت
الارادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد
ناقضا لتلك الصفة انتهى ولهذا يجب عند الفلاسفة كونها متعلقة
بفعل العالم فحسب دائما وعند المتكلمين متعلقة بترك ايجاد العالم
او غير متعلقة بفعله الى الوقت الذى اقتضت المصلحة ايجاده ثم بفعله
فى الوقت المذكور فعلى ذلك يدل وجود العالم بعد عدمه على صحة
كل من الفعل منه تعالى والترك وهو القدرة بالمعنى الثانى وعلى ترجيحه كلا
منهما فى وقته على غيره بحسب الداعى وهو الاختيار بالمعنى الذى
فسرناه به وكذا يدل على كل من الصحة والترجيح المذكورين على حدوث
العالم لكونهما متلازمين بخلاف المعنى الاول للقدرة بالنسبة الى
الحدوث كما عرفت فلا يكون مصححا له فافهم ومنها المعارضة تارة

دفع المعارضة بين الشيخين عن الجناب مشهور

بما حاصله ان حدوث العالم مع الاختيار ايضا مستلزم للتوقف
على شرط حادث لئلا يلزم الترجيح بدون المرجح وهكذا فيلزم التسلسل
وهى مدفوعة على رأى الاشعرية بجواز الترجيح بلا مرجح من المختار
وعلى رأى غيرهم وهو الحق بحصول المرجح فيه وهو العلم بان حدوثه
فى وقته على طبق الحكمة ووفق المصلحة وقد يعبرون عنه بالداعى
فان قلت على تقدير الايجاب ايضا يمكن اصلاح التخلف بمثل هذا
الداعى فلا يتوقف على شرط حادث حتى يلزم التسلسل قلنا يحكم
العقل بديهة بان الفعل لا يمكن ان يتخلف عن الموجب بسبب الداعى
اذ لو فرض له داع يترجح به الترك على الفعل تارة والفعل على الترك
اخرى حتى يتصور بسببه تخلف فعله عن ذاته لكان ما فرض موجبا
ليس بموجب بل كان مختارا اذ لم نقصد باثبات الاختيار الا صحة
وقوع هذا المعنى ولذا ترى القائلين بالايجاب لم يسندوا تخصيص
الحوادث باوقاتها الى الداعى هربا عن لزوم الاختيار بل اضطروا
فى توجيه التخصيص المذكور وربط تلك الحوادث بالقديم كما سيجئ
ذكره الى احتيال القول بالحركة السرمدية او ما يجرى مجراها وسعوا

بها دائرة القيل والقال فلو كان القول بالداعى مصححا للربط
المذكور على تقدير الايجاب ايضا ولم يكن مما يحكم العقل ببطلانه
بديهة لما احتاجوا الى التشبث بامثال تلك الخيالات فتدبر
وتارة بما حاصله ان حدوث العالم مع الاختيار ايضا مستلزم
للتسلسل لان الارادة الحادثة وكذا ما فى حكمها كالاختيار لا بد لها
من علة حادثة لكونها ممكنة ولا يمكن ان تدفع بان الارادة مستندة
الى ارادة اخرى وهكذا فلا يلزم الا التسلسل فى الامور الاعتبارية
وذلك لانا نجزم بان ليس للارادة مثلا ارادة اخرى بل وجه
الدفع ان يقال ان المراد بالارادة وما فى حكمها فى هذا المقام
ان كان هو الداعى او ما يجرى مجراه كما هو المشهور فهو صفة قديمة
من شانها الترجيح والتخصيص فلا يكون حادثا حتى يحتاج الى
علة حادثة وان كان المراد بها امرا آخر كالاحداث ونحوه على
ما سيجئ تحقيقه فكل ما فرض سببا لتخصيص القادر المقدور باعتباره
كالداعى يكفى لها فلا يحتاج الى امر حادث حتى يلزم التسلسل فان
قلت كل من الارادة والاختيار دخيل فى جواز صدور كل مقدور من

القادر وهما ايضا من جملة المقدورات بلا شبهة فيلزم كونه دخيلا
فى جواز صدوره نفسه قلنا سيجئ فى بحث الارادة توضيح ان حالهما
ليست كحال سائر المقدورات الارادية والاختيارية وتبيين الفرق
بينهما وبين غيرهما فانتظر ومنها ان اسم العالم مشترك بين
مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة او جملة موجودات متجانسة
كعالم الطبيعة مثلا على ما ذكره ابن سينا فى رسالة الحدود وبين
جميع ما سوى الله تعالى على ما هو المشهور ولا يجوز ان يراد به ههنا
المعنى الاخير فان طريقة المتكلمين حتى المحقق الطوسى فى التجريد
هى اثبات حدوث الاجسام والجسمانيات لا غير بل ارادوا به احد
المعنيين الاولين فيتصور حينئذ واسطة بينه تعالى وبين العالم
من الجواهر المجردة فيمكن ان يقال كما اورده الشارح الجديد للتجريد
على المحقق لم لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق الايجاب جوهرا مجردا
ليس بجسم ولا جسمانى قديما قادرا يكون هو الذى اوجد العالم الجسمانى
بالقدرة والاختيار والجواب عن هذا الايراد يتصور من وجوه الاول
ان يقال الضرورة حاكمة بان المختار اشرف من الموجب فلا يجوز ان

يكون الموجب موجدا له والثانى ان يقال يلزم من استناد المختار
اليه ان يكون هو ايضا مختارا على نحو ما استدلوا بعالمية المعلول
على عالمية العلة والثالث ان يقال شان المختار ان يكون مبدأ
لاختلاف الآثار والافعال فلا يجوز ان يستند ما هذا شانه الى
الموجب الذى يقتضى طبيعته الثبات والتاثير على نهج واحد ولا يخفى
ان كلا من هذه الوجوه الثلثة فى محل المنع واتمامه على وجه مسكت
للخصم مشكل جدا الرابع ان يقال بل المراد من العالم ههنا جميع
ما سوى الله تعالى والجميع حادث على رأى المتكلمين اذ لا قديم غيره
تعالى عندهم لكن لما لم يكن وجود المجردات ثابتا عندهم لم يتعرض
اكثرهم لاثبات حدوثها واكتفوا باثبات حدوث الموجودات
الثابتة من الاجسام وعوارضها مع ان المحققين منهم برهنوا
على حدوث الممكن مطلقا بمثل قولهم ان ممكنا لو كان قديما
فتاثير الفاعل فيه اما حال بقائه او حال عدمه او حال حدوثه فعلى
الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الاخيرين الخلف مع المطلوب وهذا
الوجه هو مختار المحقق الطوسى قدس سره عن الايراد المذكور على ما يفهم

مما ذكره فى تلخيص المحصل قال فيه اما ابطال الواسطة باجماع المليين
فليس على ما ينبغى والمعتمد فى ابطالها ان الواسطة يمتنع ان تكون
واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن
هى ممكنة وهى من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدأ
الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم
محال انتهى وبهذا ظهر مراده قدس سره من عبارته المشهورة فى التجريد
فى هذا المقام والواسطة غير معقولة ولا يخفى عليك ذلك ان بناء نفى
الواسطة المذكورة هناك ليس على شئ مهده فى هذا الكتاب فانه قدس سره
لم يزد فيه على ما ادعاه فى الامور العامة بقوله ولا قديم سوى الله تعالى
لما سياتى الاقوله فى الجواهر واما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وادلة وجوده مدخولة واستدلاله فيه على حدوث الاجسام والجسمانيات
فتبين ان اعتراض الشارح عليه فى هذا المقام بانه لم يثبت فيما سبق
ان جميع ما سوى الله تعالى حادث كلام فى محله وتبين ان ما قيل
فى توجيه عبارته المذكورة بحملها على معان اخر تعسف ناش من الغفلة
عما صرح به فى تلخيص المحصل ثم ظهر من كلامه قدس سره فيه وجه خامس

لابطال الواسطة المذكورة هو التمسك فيه باجماع المليين وهو ليس
كما ينبغى على ما صرح به والوجه كما يفهم من كلامه فيه قبيل ذلك ان التمسك
بالاجماع فى العقليات عند الضرورة ويمكن ان يوجه بان المقصود فى
هذا المقام اسكات خصوم المليين والجواب عما اورد من جانبهم عليهم
فلا ينفع التمسك باجماعهم ههنا وبان الانسب على ذلك ان يتمسك
فى اصل المطلوب اى ثبوت الاختيار له تعالى باجماع المليين ويطرح تلك
المؤنات من البين ولا يخفى انه لو تمسكنا هنا باجماع العقلاء كافة
بدل خصوص المليين لكان حقا ايضا فانه لم يذهب عاقل الى وجود واسطة
كذلك وكان حجة بلا شبهة ومسكتا للخصوم فصار هذا الوجه بهذا
التصرف من اقوى الوجوه فى ابطال تلك الواسطة فان قلت اذا كان
البرهان قائما على حدوث جميع الممكنات كما مر فلا تبقى شبهة فى ابطال
الواسطة المذكورة فيكون هو احق بالاعتماد كما صرح به المحقق قلنا
سيجئ فى محله ان شاء الله تعالى ان اتمام جميع الدلائل المنقولة عن المتكلمين
على حدوث الممكنات مبنية على تصحيح مقدمة صعبة هى ان مثل الربط
الذى يكون فيما بين بعض الحوادث كربط حركة اليد وحركة المفتاح فى ان

الثانية مع كونها محتاجة في وجودها الى الاولى معلولة لها انما تكون
معها زمانا غير منفكة عنها اصلا لا يجوز ان يكون فيما بين بعض القدماء
فيكون قديم ممكنا متوقفا وجوده على وجود قديم آخر واجب بالذات
مستندا اليه من غير انفكاك زمانى بينهما فان جواز هذا الاحتمال
مما يقدح فى تمام دلائلهم كانه يقال على ما مر ان ليس مراد القائلين
بالقدم من تأثير الفاعل فى القديم الا هذا النوع من الربط بينهما
وظاهر انه ليس ايجاد الموجود او احداث الحادث فان سمى بالتأثير
فى حال البقاء فمعلوم انه لا يلزم المحال من تحصيل الحاصل ولذا عوّل
المحققون فى مسئلة حدوث جميع ما سوى الله تعالى على اجماع المليين
والنصوص السالمة عن المعارض العقلى بناء على ان جميع ما حسبه
الفلاسفة دليلا عقليا على قدم العالم وجوه ضعيفة مدخولة ولا يخفى
انه فى نفسه طريق انيق ولكن لا يناسب هذا المقام كما زعم بعضهم
فان اثبات الاختيار له تعالى بحدوث العالم او لاثم الحدوث بالاجماع
والنصوص تبعيد للطريق لامكان اسقاط الواسطة والتشبث
بهما فى اصل المطلوب بلا احتياج الى ادراج حكاية الحدوث فى

البين وقد ذكر بعض المدققين فى بعض رسائله وجهين آخرين
لعدم معقولية الواسطة يكونان سادسا وسابعا للتوجيهات
الخمسة المتقدمة احدهما ان المراد بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد الذى
لم يظهر منه اثر لا نعلمه فلا نعلم به الصانع فلم يكن من العالم فالعالم
اما جسم او جسمانى وقد ثبت ان الاجسام والجسمانيات حادثة
والنفوس ايضا حادثة بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها
ان كانت قديمة لكانت قبلها معطلة وقد قرروا انه لا معطل
فى الوجود فالعالم والنفوس والعقول كلها حادثة فلم يتحقق
واسطة بين الصانع والعالم الحادث والآخر منهما ان اهل
الحكمة اطبقوا على انه لا فضل فى الوجود وارادوا بالفضل على ما
صرحوا به ما لم يكن مشاهدا ولم يدل على وجوده فى هذا العالم
الجسمانى شاهد ولهذا ما تجاوزوا عن الافلاك التسعة و
العناصر الاربعة والعقول العشرة التى دلت الدلائل المأخوذة
من احوال هذا العالم عليها بزعمهم ولما كانت الدلائل مدخولة
غير مفيدة لدعواهم لم يثبت بها عقل فالعقل فضل غير ثابت والمجرد

الذى يتوهم كونه واسطة عقلا كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل
عليه دليل فلم يكن ثابتا ولا يخفى ما فى هذين الوجهين من الاضطراب
والتكلف والابتناء على الخطابيات الغير اللائقة بامثال هذه المقامات
ومن البراهين التى اقيمت لاثبات الاختيار له تعالى ما تشبثوا فيه
بمطلق الحدوث المحكوم عليه بالضرورة من دون احتياج الى حدوث
جميع العالم الموقوف اتمامه على ما طال التشاجر فى حقيته بين المليين
والفلاسفة تقريره على المشهور انه تعالى مختار والا لزم احد الامور الاربعة
اما نفى الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل
او تخلف الاثر عن الموجب التام لانه اما ان لا يوجد حادث فهو
الاول او يوجد فاما ان لا يستند الى مؤثر فهو الثانى واما ان
يستند فاما ان لا ينتهى الى قديم فهو الثالث او ينتهى فلا بد من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فهو الرابع واللوازم
كلها باطلة فكذا الملزوم وقد اراد شارح الصحائف تقرير هذا
البرهان على وجه لا يحتاج الى اخذ بطلان التسلسل فقال ما ملخصه
انه تعالى لو كان موجبا فاستناد حادث اليه انما يكون بتوسط

شرط حادث لئلا يلزم احد الامرين الممتنعين حدوث القديم او قدم
الحادث فذلك الشرط الحادث يجب ان يكون حدوثه فى آن حدوث
الحادث المذكور لا قبله لئلا يلزم التخلف ولا بعده وهو ظاهر
فننقل الكلام اليه ليلزم توقفه ايضا على شرط حادث آخر فى الآن
المذكور وهكذا فيلزم انحصار ما لا يتناهى من الحوادث بين الحاصرين
احدهما الموجب والآخر الحادث الاول الذى كان كلامنا فيه او نقول
حدوث جملة ما يتوقف عليه الحادث الاول من الشرائط الموجودة فى
ذلك الآن بحيث لا يشذ يجب ان لا يتوقف على شرط آخر لئلا يلزم
خلاف الفرض فيلزم احد الامرين الممتنعين ولا يخفى ما فيه اما اولا
فلامكان ان يكون حدوث الشرط قبل آن حدوث الحادث
ولا يلزم التخلف لجواز ان يكون وصول امتداد بقاء الشرط الحادث
الى حد معين او ما بمعناه من انقضاء قدر معين منه دخيلا ايضا فى
تمام علة الحادث المذكور فلا يلزم اجتماع تلك الحوادث فى آن فان
قلت نعنى بالشرط هنا ما تتم به علة وجود الحادث فلو لم تتم العلة الا
بالوصول المذكور لكان الشرط المذكور هو هذا الوصول ولا شبهة فى

ان تحققه فی آن حدوث الحادث فننقل الکلام الی ما به تتم علة
تحقق هذا الوصول وهکذا قلنا لا یحتاج هذا الوصول الی علة
اخری حادثة فی هذا الآن بل علته انما هی علة الحادث الباقی الواصل
بقاؤه الی الحد المذکور بالتدریج وجوبا وحدوثها سابق علی هذا
الآن کما هو المفروض فان قلت علی هذا یمکنکم ایض ان تلتزموا
عدم التوقف الا علی وصول امتداد بقاء الواجب بالذات او بقا
شرط قدیم الی حد معین فلو سمیناه شرطا حادثا ونقلنا الکلام الیه
لا التزمتم عدم احتیاجه الی ما سوی الواجب او القدیم المستند
نظیر ما ذکرتم فی تصحیح جواز تقدم الشرط الحادث فلا یلزم الحوادث
الغیر المتناهیة اصلا فضلا عن المجتمعة فی آن واحد قلنا لا یمکنا
هذا الالتزام للفرق الظاهر بین الحادث والقدیم فی ذلک فان
الحادث یجوز ان یکون متغیرا فی نفسه وان تعرض له حالات
مختلفة علی التدریج حقیقة یتوقف علی حضور بعضها حدوث حادث
من مؤثر موجب واما القدیم واجبا بالذات او غیره فلثبوته
وعدم اختلاف الاحوال فیه کما تقرر فی محله لا یتصور ان یکون حضور

بعض

بعض من حدود بقائه دخیلا فی نفسه فی حدوث شیء علی الوجه
المذکور بل غایة ما یتصور فی القدیم ان یکون لامتداد بقائه
حدود مختلفة بالاعتبارات ومثل هذا الاختلاف انما یمکن ان
یکون مناطا لترجیح الفاعل المختار وتخصیصه ایجاد بعض الحوادث
دون بعض ببعض الحدود المذکورة دون بعض مع تساوی الجمیع
بالنسبة الی کلها فی امکان المقارنة المذکورة واما المؤثر الموجب
فلا یتصور له الترجیح والتخصیص بالامور الاختیاریة کما مر والحاصل
انه لو فرض توقف تأثیر الموجب علی شیء کما فیما نحن فیه یوجب ان
یکون الشیء المذکور من الامور الحقیقیة بخلاف المختار فانه یمکن
ان یرجح بالامور الاعتباریة واختلاف حدود امتداد بقاء الحادث
یمکن ان یکون منطبقا علی اختلاف حالاته حقیقة دون القدیم
فانه لا یتصور فیه الا الاختلاف الاعتباری **واما ثانیا**
فلان ما لا یتناهی مطلقا سواء کان علی سبیل الاجتماع او
التعاقب یستحیل بدیهة ان یکون محصورا بین حاصرین فکان تجدید
حدوث کل من آحاد الشروط فی آن حدوث الحادث المفروض

لغوا لا دخل له فی بیان المطلوب **واما ثالثا** فلانه یمکن ان
یلتزم ان الواجب تعالی لا یکون طرفا لهذه السلسلة لجواز ان یکون
السلسلة عرضیة یتساوی احتیاج جمیع احادها بالنسبة الیه فی
ذلک الترتیب فلا یتم المطلوب فی هذا البرهان الا بابطال التسلسل
ولیعلم ان ما یمکن ان یورد علی هذا البرهان بای تقریر کان من
المنع والمناقضة والمعارضة علی نحو ما مر علی البرهان الاول یمکن دفعه
بمثل ما دفعناه به هناک واما ما ذکره شارح المواقف من ان
هذا البرهان ایض لا یتم الا باثبات حدوث جمیع ما سوی الله تعالی
اذ لو جاز قدیم سواه جاز ان یکون ذلک القدیم مختارا فیکون
واسطة بینه وبین الحوادث فلا یلزم من وجود حادث مستند الی
قدیم تخلف المعلول عن الموجب التام فیمکن ان یدفع بان بیان عدم
معقولیة هذا الاحتمال غیر منحصر فیه لجواز ان یبین ببعض الوجوه التی
قد سبق ذکرها کاتفاق العقلاء علی انتفاء واسطة قدیم مختار
بین الموجب والحوادث الیومیة ومثل هذا الاتفاق من جمیع العقلاء
حجة قطعیة کما مر فی مبحث الاجماع کیف ولو کان هذا الاحتمال مما یجوزه

احد

احد من العقلاء لامکن به تصحیح ربط الحادث بالقدیم بلا تکلف و
لکن لم یتشبث احد فی هذا المقام به بل الفلاسفة القائلون بایجابه
تعالی انما التجأوا فی تصحیح ربط الحادث به الی اثبات حرکة سرمدیة
ذات جهتین احدیهما حیثیة ذاتها وهی کون الجسم بحال یصح ان یفرض
له فی کل آن فرد من الاوضاع غیر الفرد المفروض فی الآن السابق
واللاحق وهذه الحالة المسماة بالتوسط بین الاوضاع قدیمة
مستمرة من الازل الی الابد والاخری حیثیة النسب التی تلزمها وهی
حادثة ضرورة ان النسبة المفروضة له بحسب القرب والبعد من النهایة
المفروضة فی کل آن غیر المفروضة له فی آن آخر فهذه الحرکة قدیمة من
حیث الذات ومستندة الی القدیم وحادثة من حیث العوارض اللازمة
ومستندة الیها الحوادث باستناد کل منها الی عارض مسبوق بعین
معد له ممتنع الاجتماع معه لا الی نهایة ولا یخفی انه خیال باطل
لقیام البراهین علی بطلان التسلسل مطلقا کما تقرر فی محله ووجوه
اخری اوردها علیه بعضهم لا نطول الکلام هنا بذکرها فکون تلک
الحرکة واسطة بین الواجب تعالی وکل من الحوادث امر غیر معقول ولو اغمضنا

عمّا مرّ من تصريح المحقق فى تلخيص المحصل بما يفهم مراده عمّا ذكره فى التجريد
ولم يتفحص كما سيجئ فى اواخر هذا المبحث عن حقيقة ما قرره هنا من
حدوث الاجسام والجسمانيات هل هو على وجه يفيد فى هذا المقام
ام لا بل ابقيناه على ظاهره الموافق للمتكلمين كما حسبه القوم لكان
احسن المحامل لقوله هنا والواسطة غير معقولة عدم معقولية هذه
الواسطة بانه يحمل قوله وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب على ان
حدوث العالم بمعنى مجموع الاجسام البسيطة على ما هو المصطلح فيه
كما مرّ من حيث انه حادث من الحوادث يدل على نفى كونه تعالى موجبا
اذ لا يتصور ربط الحادث بالقديم الموجب لما عرفت فيحتاج اتمام
المقصود حينئذ الى دفع ما تشبث به القائلون بايجابه تعالى فى
توجيه الربط المذكور من توسط الحركة السرمدية فيكون قوله و
الواسطة غير معقولة اشارة الى دفع هذا التشبث به فيكون معناه
ان الواسطة المعهودة المعتمد عليها بين الخصوم فى هذا المقام وهى
الحركة المذكورة غير معقولة لظهور انها بعد ثبوت حدوث مجموع الاجسام
المشتمل على موضوع تلك الحركة لا يجوز ان تكون قديمة من حيث الذات

كما زعموا الاستحالة قدم الحركة مع حدوث موضوعها فثبت المطلوب
وهو اختياره تعالى مع دفع ما هو العروة الوثقى للفلاسفة فى
هذا المقام بدون ابتناء شئ منهما على غير ما سبق اثباته فى هذا
الكتاب ولا شك ان دفع هذه الشبهة اهم من دفع احتمال الذهاب
الى صحته احد من العقلاء كما عرفت مع احتياج اتمامه الى ما لم يسبق
منه فيه من ثبوت حدوث جميع ما سوى الله تعالى فافهم فانه لطيف
جدا ثم انه قد تمسك بعض آخر ممن اعتقد بطلان خيال الفلاسفة
فى هذا المقام واستحالة توسط هذه الحركة بخيال اعجب منه لتصحيح ربط
الحوادث بالقديم تعالى هو ان الحوادث ترجع الى امر واحد مستمر
لا تبدل فيه لكن يعرض فيه امور كثيرة متكثرة بحسب الغرض متبدلة
بحسب النسب الواقعة فيها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعلمها
وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الوحدانى دفعة
واحدة قال الفاضل الدوانى فى رسالته الموسومة بالزوراء
اذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محل التغير والتبدل
وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة فى حقيقة

شانا من شئون العلة الاولى محيطا بجميع الشئون المتعاقبة
ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك
الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطته
واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية
بالنسبة اليها متحاذية فى الحضور لديها فما ظنك باعلى شواهق
العوالى ليس عند ربك صباح ولا مساء انتهى ولا يخفى انه خيال
شعرى على مذاق متصوف دهرى غير ملتفت اليه عند المحصلين فتبين
ان شيئا من هذين الوجهين ايض لا يصلح لاصلاح الربط
المذكور فلا يقدح فى البرهان فاتضح انه لا يتيسر تصحيح ارتباط
الحادث بالقديم الا من جهة ثبوت الاختيار له تعالى فانه على تقدير
الايجاب واتصال سلسلة العلية والمعلولية الى الواجب تعالى
بدون انفصال بالتخلف فى الزمان على طبق مقتضى الداعى اللازم
لثبوت الاختيار يلزم حدوثه تعالى من حدوث حادث وانتفاؤه
تعالى من انتفائه قال المحقق الطوسى رحمه الله فى الفصول
الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك

اثره عنه فيلزمهم انه اذا عدم شئ من العالم عدم الواجب لان
عدم ذات الشئ اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام فى
عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهى الى الواجب لان الموجودات باسرها
تنتهى فى سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم ذلك الشئ
الى عدم الواجب وليس لهم بحمد الله عن هذا الالزام مفر انتهى
ومن جملة البراهين على ثبوت اختياره تعالى هو ان الاختيار
وما يقابله صفتان متقابلتان لا يمكن ان يتعرى منهما الفاعل
ولا يمكن ايض اتصافه بجميعهما كما هو شان جميع الصفات المتقابلة
فلا بد ان يتصف الواجب تعالى فى افعاله باحديهما والعقل مفطور
بالحكم باتصافه تعالى باشرف المتقابلين ومعلوم بالبديهة ان
الفاعل من حيث هو فاعل اذا صح منه صدور كل من الفعل و
الترك وكان وقوع احدهما منه مبنيا على حكمة داعية اليه
يكون اشرف ممن لا يصح منه الا صدور واحد منهما بعنوان
اللزوم والوجوب وان كان مطابقا للحكمة وانكار ذلك مكابرة
فيحكم العقل بوجوب اتصافه تعالى فى افعاله بالاختيار المقابل

للايجاب فثبت المطلوب من دون احتياج الى ملاحظة صفة
الحدوث فى افعاله حتى يستنبط منها ثبوت هذه الصفة له تعالى كما
فى البرهانين السابقين وليعلم ان هذا الطريق لاثبات اختياره
تعالى اسهل واسلم واقوى بل انفع فانا اذا اثبتنا اختياره تعالى
به يسهل لنا بمعونته اثبات حدوث جميع ما سواه ايض وذلك
لما يحكم به العقل الغير المغلوب بالشبهات الواهية ان فعل
الفاعل المختار لا يجوز ان يكون لازما له بل يجب انفكاكه عنه
فيجب ان يكون حادثا وهذا معنى قول المتكلمين الداعى لا يدعو
الا الى معدوم والى هذه الطريقة ارشدنا مولانا ابو الحسن الرضا
عليه السلم حيث قال انه لو كان معه شئ فى بقائه لم يجز ان يكون
خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه الحديث
هذا هو الكلام فى تحقق صفة الاختيار فى المكلفين وفى الواجب تعالى
وفى كل من المقامين خصوم ولهم مقالات وشبه عليها سيجئ
تفصيلها بما فيها فى مباحث الجبر والايجاب ولكن بقى ههنا مباحث
مشتملة على فوائد جديدة ينبغى التنبيه عليها منها ان الاختيار قد

يستعمل

يستعمل فى معنى آخر كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا وهذا المعنى مستعمل فيه تعالى ايض كما فى قوله تعالى فى سورة طه
خطابا لموسى عليه السلم وانا اخترتك فاستمع لما يوحى اى اصطفيتك
للرسالة وفى سورة الدخان ولقد اخترناهم على علم على العالمين
اى اصطفينا بنى اسرائيل حال كوننا عالمين بمكان الخيرة وبانهم
احقاء بالاختيار واما فى قوله تعالى فى سورة القصص وربك
يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى
عما يشركون فيحتمل كلا من المعنيين والاول انسب بالافتتاح و
الثانى بالبيان المتصل به بقرينة نظيره فى سورة الاحزاب وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
الخيرة من امرهم قال الطبرسى اى وما صح لرجل ولا امرأة
من اهل الايمان اذا قضى الله ورسوله امرا من الامور ان يكون
لهم الاختيار من امرهم على اختيار الله لهم بل من حقهم ان يجعلوا
رأيهم تبعا لرأيه والخيرة ما يتخير ومنها ان اختياره تعالى
يجب ان يتعلق بكل فعل من افعاله ولا يجوز ان يتعلق بافعال

العباد لما عرفت من ان افعالهم انما هى واقعة باختيارهم وهذا
هو سر ان الاختيار غير معدود من الخصال التى روى فيما عن
ابى عبد الله عليه السلم انه لا يكون شئ فى الارض ولا فى السماء الا
بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب
واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر الحديث وذلك
لان الخصال المذكورة انما هى من الله تعالى بالنسبة الى جميع افعال
العباد طاعة كانت او معصية لحفظ سلطنته عليهم فى جميع ما
يصدر عنهم ولهذا لم يكونوا مستطيعين لخلاف ما علم الله وقوعه
منهم على طبق تدبيره لهم وان كان اعطاهم الاختيار بقدر ما
يصح لهم كل من طرفى الفعل والترك لان يستحقوا به المدح والذم
والثواب والعقاب ويمكن ان يكون بعضها معتبرا ايض بالنسبة
الى بعض افعال الله تعالى الواقع بعد الاسباب العادية لا الجميع
لان تلك الخصال ايض من جملة افعاله تعالى كما تقرر فى محله فلو كان
كل فعل منه تعالى يجب ان يقع بتلك الخصال لكان وقوع كل
خصلة منها ايض موقوفا على وقوع مثلها وغيرها منها وهكذا

فلا يمكن

فلا يمكن ان يقع شئ لتوقفه على وقوع السلاسل الغير المتناهية
وفى لفظ الرواية ايض اشعار بعدم العموم حيث اخرج السماء والارض
من هذا الحكم وبان العمدة منها ما يكون بالنسبة الى افعال العباد حيث
فرع على ذكرها قوله فمن زعم انه يقدر الخ فاعتبر فى الخصال الامران
وجوب تعلقها بكل من افعال العباد وامتناع تعلقها بكل من
افعاله تعالى على خلاف ما اعتبر فى الاختيار من امرين امتناع تعلقه
بشئ من افعال العباد ووجوب تعلقه بكل من افعاله تعالى
فان قلت المشية والارادة منه تعالى انما تتعلقان اتفاقا بجميع
افعاله تعالى ايض فكيف عدتا من الخصال قلنا للمشية والارادة
معنيان كما دل عليه ما روى عن ابى الحسن عليه السلم قال ان لله
تعالى ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم الحديث والفرق
ان ارادة الحتم من صفات فعله تعالى يتصف بها عند صدور كل
فعل منه وارادة العزم هى اتيانه تعالى بشئ من جملة مخلوقاته لكونه
سببا من اسباب وقوع شئ آخر وهى نفس هذا الشئ المخلوق للسببية
المذكورة فيناسب ان يعبر بهذا الاعتبار عن الشئ الاول بالارادة وعن

الثانی بالمراد فلیست مما یتصف تعالی بها عند صدور المراد فارادة
تعالی المتعلقة بجمیع افعال نفسه غیر ارادته لافعال عباده او لبعض
افعاله الواقع بعد الاسباب العادیة بالنوع والاولی مسماة بارادة
الحتم وغیر معدودة من الخصال والثانیة بارادة العزم معدودة
منها وقس علیها المشیة وقد ذکر الاستاد دام ظله فی الفرق بینهما
فی شرح الکافی ان ارادة الحتم هی ما لا یقدر العباد علی ضد مرادها
وارادة العزم ما یقدر العباد علی ضد مرادها فان قلت اذا کان
ارادة العزم مما یقدر العباد علی ضد مرادها فکیف یجوز ان یکون
معدودة من الخصال التی من زعم انه یقدر علی نقضها فقد کفر علی
ما هو صریح الروایة قلنا یمکن ان یکون المراد بالقدرة فی الروایة
هو الاستطاعة المستلزمة للوقوع مجازا لا القدرة الحقیقیة اذ
معلوم ان کل ما یقع باختیار العباد ویکون لا محالة مطابقا
لمقتضی الخصال المذکورة یجب ان یکون خلافه ایضا من مقدوراتهم
حقیقة والا لم یکن الاختیار اختیارا بل جبرا نعم لا یجوز ان تکون
مما یستطیعون الیه سبیلا لئلا یلزم وقوع خلاف ارادته تعالی

وسائر خصاله وسیجیء لهذه المعانی زیادة توضیح فی محلها ان
شاء الله تعالی ومنها ان الاختیار له تعالی لما کان فی مقابلة
الایجاب وهو کما سیجیء فی محله یطلق علی معان یجب علی طبقه ان
یکون الاختیار ایضا کذلک فینبغی التنبیه علی تلک المعانی لتعیین
ما هو المقصود ههنا فنقول الایجاب مطلقا ما یمتنع معه الترک
عن فاعل الفعل والاختیار ما یصح معه کل من الفعل والترک عنه
فان کان امتناع الترک عن الفاعل لذاته لا من داع ونحوه یقال
له الایجاب الطبایعی وهو الذی ینسبونه الی الطبایع کالنار فی
الاحراق والشمس فی الاشراق وان کان من جهة لزوم الداعی و
نحوه من شرائط التاثیر المقتضیة لعدم انفکاک الفاعل عن فعله
ولو بامتداده وهمی یقال له الایجاب بمعنی امتناع الانفکاک وان کان
من جهة لزوم الداعی ونحوه من الشرائط المقتضیة لنحو من الانفکاک
یقال له الایجاب الخاص ومناط الفرق بین الاخیرین هو اختلاف
کیفیة اقتضاء الداعی وسائر الشرائط هل یقتضی المقارنة وعدم
الانفکاک ام لا بعد الاتفاق فی ان الامتناع المذکور من جهة تلک

الشرایط لا من جهة الذات کما فی الاول فعلی ذلک یکون الاختیار
ایضا علی ثلثة وجوه الاول ما یصح معه الفعل والترک بالنظر الی
الذات من حیث هی مع قطع النظر عن غیرها والثانی ما یصح معه
الفعل والترک بالنظر الی الداعی ونحوه ایضا ولکن فی شیء من
الاوقات وان کان وقتا موهوما ولا ینافیه الوجوب السابق
فی وقت آخر انما المنافی له الوجوب فی جمیع الاوقات والثالث
ما یصح معه کل منهما بالنظر الی الشرائط المذکورة ایضا فی جمیع الاوقات
فینافیه الوجوب السابق مطلقا فبعد اتفاق الملیین علی وجوب
اتصافه تعالی بالاختیار مطلقا توهم قوم ان ما ثبوته له تعالی
من ضروریات الادیان هو المعنی الاول المقابل للایجاب الطبایعی
فیکفی عندهم فی حقیة الشرایع کون افعاله تعالی علی وفق
الداعی وطبق الحکمة وان کانت لازمة له لا تنفک عنه للزوم شرائط
التاثیر وقوم آخر لم یکتفوا بتلک المرتبة بل اعتقدوا انه مع ذلک
یجب الاختیار بالمعنی الثانی المقابل للایجاب بمعنی امتناع الانفکاک
ایضا لانطباق اصحاب الوحی علی الاخبار بالانفکاک فکان ضروریا

لجمیع الادیان ولکن لم یبالوا بایجاب شیء علیه تعالی بالنظر الی الشرائط
وجوبا سابقا اذ لم یستدع المقارنة المنفیة باجماع الانبیاء
وقوم ثالث من ارباب التحقیق تفطنوا بان اللزوم والوجوب
السابق فی افعاله تعالی ینافی استحقاقه المدح وهو المناط لاستحقاقه
العبادة المبنی علیه ثبوت جمیع الادیان والملل فحکموا بان الاختیار
اللائق بجنابه تعالی هو المعنی الثالث المقابل للایجاب الخاص فنفوا
عنه تعالی الایجاب بجمیع معانیه لاستلزام الاختیار بهذا المعنی الاختیار
بالمعنیین الاولین ایضا ولا شک ان هذه المرتبة اشرف والمتصف
بها اکمل فهی ثابتة له بمقتضی البرهان الاخیر واما غایة ما ثبت
له بتوسط حدوث فعله کما هو مقتضی البرهانین الاولین فانما هی
المرتبة الثانیة وهذه الدقیقة تصلح لان تکون احدی وجوه ترجیح
البرهان الاخیر علی الاولین فتدبر ومنها تحقیق ان الحدوث
بای معنی من معانیه المتداولة یدل علی الاختیار فنقول یعتبر فی
مطلق الحدوث سبق امر علی الحادث فان اعتبر سبق العلة علیه فهو
الحدوث الذاتی وان اعتبر سبق عدمه علیه فهو الحدوث الزمانی

هذا هو المشهور ولكن بعضهم اخرج من الامر الشامل مفهومين وثلث
القسمة بان المسبوق بالعدم اما مسبوق بالعدم الصرف والليس
الساذج وسماه الحدوث الدهري او باستمرار العدم وهو الحدوث
الزماني ومحل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في مسئلة حدوث
العالم وقدمه على المشهور هو الحدوث الزماني ومن ثلث القسمة
زعم انه الحدوث الدهري ولتحقيق هذا مقام آخر سيجيء فيه ان شاء الله
وما ينبغي ان يحقق ههنا ان الحدوث الذاتي الثابت لكل ممكن اتفاقا
وان فرض كونه قديما زمانيا لايدل على اختيار فاعله وهو ظاهر
واما الحدوث الدهري للعالم وان زعم قوم انه دال على نفي
الايجاب الطبايعي وآخرون انه دال على نفي الايجاب بمعنى امتناع
الانفكاك ولكن الحق انه لايدل على شيء منهما فان جواز القدم
الدهري على الممكن من حيث هو ممكن امر منظور فيه للعقلاء فاحتمال
عدم الجواز قائم وعلى تقديره لايتم دلالة الحدوث الدهري على شيء
منهما لان طريق التاثير فيه حينئذ من الفاعل ولو فرض موجبا باحد
الايجابين المذكورين منحصر في ايجاده بعد العدم الصريح فلا ينافي

وقوعه كذلك ان يكون اثرا لما اقتضاه اقتضاء كاقتضاء الامور
الطبيعية او لما اقتضى باستجماع شرائط التاثير انه لاينفك عنه
اثره فان قلت كيف لاينافي الاخير مع فرض وقوع الانفكاك قلنا
معنى الموجب بهذا الايجاب ان يكون شرائط تاثيره مقتضية لامتناع
الانفكاك فلا ينافي الانفكاك الواقع من جهة عدم تحمل الاثر بالذات
الا هذا النحو من الانفكاك على ما هو المفروض فافهم فظهر ان القائل
بالحدوث الدهري دون الزماني للعالم لايمكنه اثبات الاختيار
له تعالى بشيء من المعنيين المذكورين فضلا عن اثبات الاختيار
بالمعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص اذ غاية ما ثبت بالحدوث
الدهري للعالم انفكاك الواجب تعالى عن وجوده واجتماعه مع
عدمه الصريح وقد اتفق اقتضاء هذا النحو من الانفكاك لكل من
الاثر والمؤثر على هذا الفرض فاين المنافاة حتى يستدل باحدهما
على خلاف الآخر فتدبر واما الحدوث الزماني المستلزم لوقوع الحادث
ان حدوثه مقارنا لحد خاص وآن معين من الزمان فانما يدل
بملاحظة هذه الخصوصية واستواء نسبة الحادث من حيث هو الى

جميع الحدود والآنات على محدث مخصص له لايجوزه العقل ان يكون
موجبا كالطبائع وهو ظاهر ولا ان يكون مما اقتضت شرائط تاثيره
امتناع انفكاكه عن اثره لو قوع الانفكاك وخصوصا على النحو الذي
لايجامع احتمال اقتضاء الاثر اياه فان الاثر على فرض عدم جواز
ازليته ايض انما يقتضي الوقوع في اللاازل اقتضاء مطلقا لاحدا
مخصوصا منه فهذا التخصيص لابد ان يكون من جهة المؤثر العالم
بالمصالح المرجح لافعاله على طبق هذا العلم المعبر عنه بالداعي فيثبت
به كون المؤثر فيه مختارا بالمعنيين المقابلين للايجابين المذكورين
ولكن لجواز اجتماع وقوع هذا النحو من الانفكاك في الاثر مع
كون المؤثر فيه مما يجب عليه بالوجوب السابق الثابت له باقتضاء
الشرائط امتناع غير هذا النحو من التاثير لايدل على نفي الايجاب
الخاص فلا يدل على ثبوت الاختيار بالمعنى الثالث وقد عرفت
انه هو الحقيق بالاثبات بل هو منظور المتكلمين من اعتبار صحة
الفعل والترك في معنى القدرة والاختيار لا محض صحتهما بالنظر
الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الشرايط كما اشتهر فهو محل النزاع

حقيقة بين محققيهم وبين الفلاسفة القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
سابق لم يوجد كما افاد الاستاد دام ظله في حواشي العدة فالبرهان
اللائق بهذا المقام المفيد لهذا المطلوب هو البرهان الاخير كما مر
فتامل ثم ما ينبغي ههنا ان لاتغفل عنه ان الحدوث الزماني للعالم
انما يدل على ثبوت ما عرفت من الاختيار على تقدير ان يكون الزمان
امرا موهوما منتزعا من بقاء موجود سرمدي هو الواجب جل شانه
ولا يكون من جملة العالم كما هو رأي محققي المتكلمين واما على تقدير
ان يكون موجودا ومقدارا للحركة العارضة لجسم كما ذهب اليه الفلاسفة
ومن تبعهم فيرجع الى الحدوث الدهري فلا يدل على المطلوب لما عرفت
ان دلالته عليه انما هي من جهة تخصيص حدوث العالم بآن معين
من جملة الآنات المفروضة في الزمان المحتملة لوقوع حدوث العالم
في كل منها فلو كان من جملة العالم وكان مختصا بوقته اذ لا وقت
قبله كما يفهم مما اجاب به المحقق الطوسي في التجريد عن بعض شبه
القائلين بالقدم لما احتمل وقوعه الا على النحو الواقع فينتفي التخصيص
المستنبط منه نفي الايجاب وثبوت الاختيار واليه اشار الاستاد دام ظله

بيان ان عدم دلالة الحدوث الزماني على الاختيار
انما هو على تقدير ان يكون الزمان امرا موهوما

في حواشي العدة بعد تحقيقات في مباحث الحدوث بقوله ويظهر بما
ذكرنا في تضاعيف الكلام انه على تقدير كون الزمان موجودا في
الخارج ومقدار حركة الفلك ومخترعا محضا بدون وجود الفلك
لا دلالة لحدوث العالم زمانا لا بنفسه ولا بما يدعى لزومه من
الترجيح بلا مرجح على قدرة موجده انما الدال عليها استحالة النقص
وكون التعذر نقصا او العلم برعاية المصالح في الآفاق والانفس
ونحوها لمن يتفكر في خلقها او كلام الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم
بالمعجز بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا على نفس
القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجز كما سنبينه انتهى ومنها
ان الاختيار الذي اثبتنا للمكلفين هو في مقابل الجبر وسيجيء ان المذاهب
في الجبر ثلثة احدها مذهب جهم بن صفوان ومن تبعه وهو انه لا قدرة
للعبد على شيء من افعاله اصلا حتى انه لا فرق بين نحو حركة الماشي
ونحو حركة المرتعش في كونهما غير مجامعين لقدرته وانما يقع جميع افعاله
بقدرة الله تعالى الثاني مذهب الاشاعرة وهو ان للعبد قدرة
ولكن غير مؤثرة في افعاله لغلبة قدرة الله عليها حتى انه لو لم تؤثر

قدرة الله فيها لامكن ان يقع افعاله بقدرته والثالث مذهب ابي
الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعه وهو ان قدرة العبد مؤثرة
في افعاله تأثيرا واجبا بالوجوب السابق من جهة علله الموجبة له
المنتهية الى افعال الله تعالى بحيث لا يطيق عدم التأثير ويمتنع عليه
ترك ما يفعل وكل من هذه المذاهب عند التأمل مستلزم اما لا
لعدم استحقاق العبد على افعاله مدحا او لا ذما مع ان هذا الاستحقاق
معلوم عقلا لكل من راجع وجدانه وانصف من نفسه فالاختيار
بالمعنى المقابل للجبر بكل من المذاهب المذكورة معلوم ثابت للمكلفين
فلهم قدرة ولقدرتهم تأثير وتأثيرهم فيها غير خارج عن طوقهم
بالوجوب السابق فهم قادرون في زمان الفعل على الترك و
بالعكس فلا يمتنع شيء منهما عليهم الا بعد وقوع مقابله عنهم باختيارهم
وما اشتهر بين اهل المذهب الثالث من ان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار كلام ممنوع مدفوع ودعوى جزاف غير مسموع مبنى
على شبهات سيجيء ابطالها وبالجملة يعرف بادنى تأمل وانصاف
ان العباد في افعالهم على حد يكون المحسن منهم ممدوحا والمسيء مذموما

والثواب والعقاب على طاعتهم ومعصيتهم معقولا عند العقلاء
مقبولا لدى الاذكياء واما الخروج من هذا الحد بتوهم ثبوت استقلال
في قدرتهم على افعالهم بعدم مداخلة تدبير الله تعالى فيها على وجه
يجري عليهم مقتضى الحكمة والمصلحة بدون جبر وايجاب والزام كما زعم
المعتزلة الملقبة تارة بالمفوضة وتارة بالقدرية القائلون بتفويض
الله الاستقلال في القدرة على امورهم اليهم بالكلية ظنا منهم انه
لو لم يكن هذا التفويض لكانت المؤاخذة منه تعالى معهم في ارتكاب
معاصيه مثلا ظلما منه عليهم وتوهما منهم انه لو تعلق مشية تعالى
وما يشبهها بافعالهم لاستند اليه ما لا ينبغي له من شرورهم و
معاصيهم فهو افراط في مقابلة تفريط الطوائف الجبرية فان كون
ازمة الامور بيده تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وان كل واقع انما هو بقضائه وقدره من ضروريات الدين وانما
يكفي في جواز المؤاخذة كون المعاصي واقعة بقدرتهم بلا اجبار
بل على وجه كانوا قادرين على تركها ايضا ولا يلزم بمحض مطابقتها
لمقتضى مشية عزمه وما شاكلها من تدابيره الواقعة منه على وفق

نظام العالم قضاء لحق الربوبية ان تكون مستندة اليه تعالى انما كان
يلزم ذلك لو شاء معاصيهم مثلا بمشية حتم فاوقعها على يدهم
بجبر والزام وليس كذلك فان لهم مثلا بخلق امور ضرورية
لمصلحة العالم مفضية الى اختيارهم الضلالة بلا اجبار ليس بقبيح
بل القبيح الاخلال بتلك المصلحة الموجب للاخلال بحق الربوبية
ولوازم السلطنة فلا يلزم ههنا ظلم ولا شيء مما لا ينبغي له تعالى
كما توهموه ولهذا وقع فيهم من ارباب العصمة صلوات الله عليهم
انهم قوم ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه
فهذا الحد المتوسط بين التفريط الذي ينزل مرتبتهم عن مقام
جواز التكليف والمؤاخذة وبين الافراط الذي يرفع شأنهم
عن درجة العبودية هو الامر بين الامرين الذي ارشد
اليه اهل بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموافق والمخالف واثارهم
في الاشارة اليه على وجه بين لا يحتمل الها له غيره كثيرة منها
ما روي في الكافي عن غير واحد عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما
السلام قالا ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب

ثم يعذبهم عليها والله اعز من ان يريد امرا فلايكون قال
فسئلا عليهما السلم هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالا نعم
اوسع مما بين السماء والارض ومنها عن رجل عن ابي عبد الله عم
قال قلت اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قال قلت ففوض
اليهم الامر قال لا قلت فماذا قال لطف من ربك بين ذلك
ومنها عنه عليه السلم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
ومنها عنه عليه السلم قال الله اكرم من ان يكلف الناس
ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد
ومنها عن الحسن بن علي الوشا عن ابي الحسن الرضا عليه السلم
قال سألته فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله اعز
من ذلك قلت فجبرهم على المعاصي فقال الله اعدل واحكم
من ذلك الحديث ولعمري ان حقية هذه الواسطة لمن تأمل
فيها وفي طرفيها في غاية الظهور والوضوح ولو قطع النظر
عن هذه الآثار ايض فان كل احد حتى العوام بل الصبيان
اذا افكر في حاله وافعاله عرف انه غير مضطر فيما يفعله بل انه

لو مدح او ذم من غيره او مدح غيره او ذمه على مثل شئ من تلك
الافعال لكان المدح او الذم في موقعه بلا تكلف فيعلم انتفاء
الجبر بكل من المعاني المذكورة ومع ذلك عرف ايض ان حصول
الدواعي له على الجد في ايقاع ما يقع منه انما هو من طريق خارج
عن قدرته على وجه يفضي باختياره اليه حتى انه قد يتعجب من ارتكابه
بعض ما لم يعلم يقينا انه صدر عنه باختياره فيعلم انه من شان
مدبر آخر في اموره مقلب للقلوب الى مقتضى حكمته فيصدق قول
من قال الحمد لله الذي برهانه ان ليس شان ليس فيه سبحانه فيعلم
انتفاء الاستقلال والتفويض بالمعنى المذكور ايض فيجزم من علمه
بانتفاء الطرفين بثبوت الواسطة بينهما على الحد الذي بيناه
والعجب انه مع كون هذه المسئلة في هذه المرتبة من الوضوح تحير
فيها من قديم الزمان الى الآن جميع الطوائف مع اشتمالهم
في كل عصر على جم غفير من الفضلاء والاذكياء ولم يتفطن بما هو
الحق فيها من الواسطة المذكورة الا من تمسك منهم بذيل العلماء
الراسخين من اهل البيت عليهم الصلوة والسلم ووفقه الله تعالى

لتتبع كلامهم وفهم مرامهم ولعل السر في ذلك انه ايض نوع تدبير
من الله تعالى ليتفطن منه من له بصيرة باحتياج الامة في تحصيل
كل امر ديني ولو في العقليات الواضحة الظاهرة الى هذه العلماء
المعصومين عن الخطأ المنصوبين من قبله تعالى لتعليم الخلايق وازالة
حيرتهم فيما يتعلق بامور دينهم فلا يكون لهم سبيل الى الهداية الا
اقتباس انوارهم ولا طريق الى الدراية الا اقتفاء آثارهم وقد نقلت
للحمد لله منهم عليهم السلم بيان شئ من الحقايق والدقايق اجمالا
او تفصيلا عموما او خصوصا حتى ان هذه الدقيقة ايض مستنبطة
من اشاراتهم الاجمالية العامة ومستفادة من رواياتهم
التفصيلية الخاصة فان اخبارهم عليهم السلم بان كل ما في ايدي
الناس من العلوم الحقة انما هو مما خرج منا اليهم واما ما ينهم
من الامور الباطلة فهو من عند انفسهم مشهور على لسان الثقات
واشعارهم بان معرفة الحق وكذا التعليم في خصوص هذه المسئلة مخصوصة
بنا مذكور فيما بين الرواة روى الكليني رحمه الله في الكافي عن ابي
عبد الله عليه السلم انه قال لا جبر ولا قدر بل منزلة بينهما فيها

الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم الحديث
ومما يلايم ما ذكرنا ان التفتازاني قال في شرح المقاصد ذكر عن الفخر
الامام الرازي ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين
فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارضة متدافعة
فمعول الجبرية على انه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من
العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله
لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان
ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل الاحوال
الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد
واقعة على وفق مرادهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات
الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي
هو منبع النقصان وان اكثر افعال العباد يكون سفها وعبثا
فلا يليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن
مملو بما يوهم الامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم يكن خالية
من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين

حتى قيل ان وضع النرد على الجبر و وضع الشطرنج على القدر الا
ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح فى قولنا لايتجه الا بما
يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال

ثم بعد نقول هذا الكلام عنه قال

بعض ائمة الدين عليهم السلم لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته
واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان
مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط
و فى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من
يدقنى انتهى فانظر الى ان هذا المشهور بالتحقيق والتدقيق كيف
تحير فى هذه المسئلة مع كمال بذل الجهد فى تحصيلها ولم يجد طريقا الى
الخلاص الا بالتمسك بما روى عن اهل البيت عليهم السلم فيها مع ظهور
حاله فى التعصب فى خلافهم ومع ذلك لما لم يكن من اهله لم يوفق
لفهم مرامهم من كلامهم مع كونه ظاهرا فى معناه وصريحا فى مؤداه
خاليا عن الاغلاق والتكلف بريا عن الغموض والتعسف فحمل التفويض
المنفى فيه على الاختيار لاهتمامه فى نفيه تعصبا وهذا اول قادوقة

كسرت

كسرت ههنا ثم لما لم يتصور بين الاختيار والجبر واسطة
يمكن نفيهما حقيقة لتثبت تلك الواسطة توهم فيه تجوزا فحمل الا جبر
ولا تفويض على معنى لا جبر مطلقا ولا تفويض مطلقا فالتجاء الى
حمل ثبوت الامر بين الامرين على معنى ثبوت كليهما فى الجملة فاحتال
فى تصوير ثبوت معنى الجبر وصورة التفويض مع احتمال العكس ايضا
بمقتضى ميل الطبع الى طريقة اسلافه ثم ارتكب فى تصحيح معنى الجبر
حينئذ صحة المقدمة القائلة بان الشئ ما لم يجب لم يوجد على
ما ذهب اليها الفلاسفة وتبعهم بعض معتزلة البصرة وغيرهم
فلزمه ما لزمهم من نفى استحقاق العبد المدح والذم عقلا لكونه
فى حكم القلم والوتد وظاهر انه يؤدى الى بطلان الثواب والعقاب
فى حقيقة حتى ان الفخر الرازى على ما نقل عنه شارح المواقف فى
ابطال مذهب ابى الحسين فى القول بوجوب الفعل بالنظر الى الداعى
قال لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان
يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول
بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم انتهى

فلو كان هذا الرجل تأمل اولا بعين الانصاف ان الامر بين الامرين
انما يتصور اذا كان الامران على وجه يمكن ان يتوسط بينهما
ثالث وتعقل نفيهما مع اثباته لرأى ان الاختيار لعدم امكان
واسطة بينه وبين الجبر لا يصلح لكونه طرفا منفيا مع الجبر فعلم
ان التفويض المنفى امر آخر غير اصل الاختيار فتتبع خصوصا
من آثارهم عليهم السلم ان المراد بالمفوضة من هم ومقالتهم ما
هى فايقن بسبطلانها كبطلان الجبر وتحقق عنده ثبوت الاختيار
على الحد اللائق للعبد وانه هو الواسطة الثابتة المحققة بين
ذينك الطرفين الخارجين عنها بالافراط والتفريط وقضا
احدهما ان لا يكون العبد مستحقا للمدح والذم والثواب والعقاب
والآخر ان يكون ربا مالكا لازمة اموره فاستراح عن ارتكاب
تلك التكلفات والتمحلات المؤدية الى ما ترى انها تؤدى اليه
ولكن مثل هذا وامثاله فى تحصيل هذه الرواية وما يشبهها وعدم
الانتفاع بها العدم توفيق الله اياهم بالتأمل فى مفهومها جزاء
لاختيارهم طريقة اسلافهم تعصبا وعنادا للحق وارادة لان يطفئوا

نور الله

نور الله بافواههم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله
ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون **الارادة**
جد المختار فى مشيته وقوع شئ بالقدرة وهذا التأكيد معتبر فى وضعها
اللغوى ايضا اذ اكثر اللغويين ومنهم صاحب القاموس وان لم يزيدوا
فى تفسيرها على المشية لكن صرافة التأمل يحكم فى اشتقاد صيغتها بانها
افعال من الرود وله معنيان الطلب والتردد فان اخذت من الاول
فالهمزة تفيد المبالغة فيه وان اخذت من الثانى فالهمزة للازالة فلتصير
مفادها مبالغة الطلب او ازالة التردد فالارادة سواء فرضت فى
المخلوق او فى الواجب تعالى باى معنى كان فيه من المعنيين اللذين سيجى
بيانهما حتما او عزما مشتملة على هذا التأكيد فهذا التعريف شامل
لجميع معانيها ولكن ينبغى ان نقدم الكلام فى حكم الارادة بمعنى الحتم
لانها المتبادرة الى الاذهان الى ان ينجر الكلام الى ذكر احكام المعنى
الآخر فنقول مرتبتها بعد الاختيار وكذا بعد ما يتوقف عليه الاختيار
من العلم والقدرة القديمة المستقلة دون الحادثة الناقصة فانها
كما يجى بيانه فى محله انما يكون تحققها مع الفعل لا قبله وذلك لان صحيح

الوجدان يحكم بان من يتوقف صدور الفعل عنه على مرجح مالم يرجحه
ولم يعينه بالداعى لم يتوجه الى ايقاعه فضلا عن الجد فيه قال
شارح الصحائف ومعنى الارادة واضح عند العقل اذ كل احد يعلم
انه قبل ان يصدر عنه الفعل او الترك يظهر فى نفسه حالة ميلانية الى
احدهما كان النفس يميل اليه والاختيار معناه قريب من هذا المعنى
وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف الآخر اى ينظر كلا الطرفين ويميل
الى احدهما انتهى فان اراد بقوله مع اعتبار انه ان الاختيار هو الارادة
لكن مع بقاء ملاحظة الطرف الآخر بعد وعدم تصميم العزم على
ايقاع احدهما مجردا عن شائبة التردد كما هو المعتبر فى معنى الارادة
على ما يشعر به تفسيره بقوله اى ينظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما
فهو بمنزلة القيود المغيرة لمعنى ما قيد بها ومشعر بتقدم مرتبة
الاختيار على مرتبة الارادة موافقا لما ذكرنا وان اراد به ان
الاختيار هو الارادة ولا تفاوت بينهما الا بان ملاحظة الطرف
الآخر التى لا بد منها فى كليهما معتبرة فى مفهوم الاختيار دون مفهوم
الارادة مع اتحاد ماصدقا عليه حقيقة فهو مشعر باتحاد مرتبتهما وهذا

مناسب لمذاق من فسر الاختيار بالارادة كما مر وان اراد به ان
الاختيار هو الارادة المقيدة بانضمام تلك الملاحظة اليها
فهو بمنزلة القيود المخصصة ومشعر بتأخره عنها فى المرتبة تاخر المقيد
عن المطلق والخاص عن العام وهذا بعيد جدا لا يكاد يذهب
اليه وهم كما لا يخفى وبالجملة كل ما صمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو
مراد واصيل فى استحقاق الاستناد اليه واما ما يتبعه فى الاستحقاق
المذكور من الموجودات الرابطية الثابتة لمحالها بدون شىء تبعا
فى نفسها سواء ثبت لذات الفاعل او لذات المفعول فليس مما
يقصده الفاعل فلا يتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه ان الفاعل
لشىء يثبت له بالاعتبارات معان شتى متمائزة فى نفس الامر
لكونه مائلا نحوه عازما الفعل قاصدا اليه فاعلا اياه محدثا
صانعا له مخرجا اياه من العدم ومن جملتها كونه مختارا له مريدا
له وكذلك يثبت نظائر هذه المعانى ومضائفاتها فى المفعول
لكونه مقصودا مصنوعا مرادا وليس ثبوت شىء من هذه المعانى
فى شىء من الطرفين مقصودا للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر

المتوجه اليه المنتزع منه ومن فاعله هذه المعانى ولا يمتنع ان يكون
بين ثبوتات هذه المعانى وامثالها لكل من الطرفين نوع ترتب فى
نفس الامر بتقدم او تاخر صالح لدخول الباء على المتقدم والفاء او ثم
على المتاخر لجواز ان يكون لها خصوصيات مقتضية لذلك كالعموم
والخصوص والاطلاق والتقييد فكل مرتبة فرضت لشىء منها فى طرف
تكون محفوظة لنظيره فى الطرف الآخر وكذلك لا ينافى نحو تقدم
لبعضها على وجود الاثر تبعيته له كما فى تقدم العلم التابع للمعلوم
على وجوده فان حقيقة التبعية فى كل منهما يرجع الى تأخر معنوى
غير مناف لامكان ثبوت نحو آخر من التقدم لهما فتلخص من هذا
التصوير استغناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة اخرى و
كذا الاختيار وسائر المعانى المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة
باندفاع لزوم التسلسل فى الارادات الحادثة فان قلت الظاهر
ان الارادة والاختيار فعلان اراديان اختياريان للفاعل
فلو لم يتعلق بهما ارادة واختيار فكيف يطلق عليهما الارادى و
الاختيارى بطريق النسبة قلنا اطلاق الارادى والاختيارى عليهما

كاطلاق الوجودى والعدمى على الوجود والعدم فكما ان وجودية
الوجود مثلا ليست باعتبار نسبته الى نفسه او مثله بل المقصود منهما
اشتراكه مع سائر الوجوديات فى عدم دخول معنى العدم فى مفهومه
كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق ارادة بها بل باعتبار
اشتراكها مع سائر الاراديات فى عدم كون الفاعل كارها فيها
وقس عليها الاختيار اذا تاملت فى هذه المعانى وراجعت وجدانك
وناديت انصافك فلا احسبك ان تشك فى ان صفة الارادة
كما وصفناها ثابتة لكل فاعل مختار من المخلوقين بالنسبة الى افعاله
الاختيارية على الوجه الذى قررناه ولكن مع انضمام امور اخر
اكثرها من الموجودات فى انفسها او الموقوف عليها من افعال القلوب
او الجوارح او غيرها من الهيئات والكيفيات الداخلة او الخارجة
ولا يتم نيل المراد لهم الا بها كالشوق والميل والتامل والتفكر
والتخيل والقبض والبسط والصحة والسلامة والقوة ورفع
الموانع هذا فى المخلوقين واما فى الواجب تعالى فبعد ما ثبت تحقق
ارادته بالنسبة الى كل محدث مستند اليه بدلالة امثال البراهين

التى مضت فى اثبات اختياره تعالى وبدلالة اجماع المليين و
نصوص الكتب السماوية واخبار الانبياء وسائر اصحاب العصمة
صلوات الله عليهم اجمعين وضممت اليها ما يدل على عدم افتقاره
الى غيره فى تحصيل مراده بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون بخلاف المخلوقين تفطنت بالفرق الظاهر بين الارادتين
من وجهين احدهما ان مصداق ارادة المخلوقين من الموجودات
فى انفسها امور كثيرة لا يتصفون بها الا بعدها وليس لاتصافه
تعالى بالارادة وكذا بالمشية الموافقة لها فى الحكم وان كان بين
مفهوميهما تفاوت ما كما مر وسيجئ مصداق موجود بعد ذاته المقدسة
سوى المراد فهى تابعة لهما تبعية لا تنافى ثبوت نحو من التقدم
لها على المراد كما ذهب اليه بعض اعيان المعتزلة من وصفها بانها
من صفات الفعل وانها عبارة عن الخلق فى حال الاحداث بناء
على ان ما به الشئ لا يجوز ان يكون معه على ما سيجئ وكما يدل
عليه ظاهر ما روى عن ابى عبد الله عليه السلام بروايه ابى سعيد القماط
خلق الله المشية قبل خلق الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية و

بروايه ابن اذينة خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية
وقد مر فى بحث الابداع انه يمكن ان يحمل هذا التقدم على نحو من التقدم
الرتبى مع احتمال ان يكون المراد بتلك المشية ما هو بمعنى العزم
منها لا بمعنى الحتم على طبق ما سيجئ فيهما وفى الارادة من قوله
العالم عليه السلام والمشية فى المشاء قبل عينه والارادة فى المراد
قبل قيامه وهما كما ستعرف معدودتان فى جملة الخصال ومتقدمتان
باعتبار السببية وباعتبار الزمان ايضا وعلى هذا المراد حملهما
الاستاد دام ظله فى حواشى العدة وشرح الكافى وثانيهما
ان ارادة المخلوقين قد يتخلف عنها المراد بالزمان بل يجب تخلفه
عنها كذلك بل قد تتحقق بدون نيل المراد اصلا على ما سبق
تصويرها واما ارادة الله تعالى فلا يتصور فيها التخلف
المذكور لعدم توقفها على شئ كما عرفت ويؤيدك على الفرق
المذكور ما روى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام فى جواب قول
السائل اخبرنى عن الارادة من الله ومن الخلق من قوله عليه السلام
الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل فاما

من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروى و
لا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهى صفات الخلق
فارادة الله هى الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ
ولا نطق وبلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه
لا كيف له الحديث وكذلك يؤيدك عليه سياق ما روى فى
الكافى ايضا عن ابى عبد الله عليه السلام فى جواب قول زنديق فعالى
الاشياء بنفسه من قوله عليه السلام هو اجل من ان يعانى الاشياء
بمباشرة ومعالجة لان ذلك صفة المخلوق الذى لا يجئ الاشياء
له الا بالمباشرة والمعالجة وهو متعال نافذ الارادة والمشية
فعال لما يشاء واما ما يمكن ان يتوهم من ظاهر ما روى فى
الكافى ايضا عن عاصم بن حميد عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت
لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا لمراد معه لم يزل
الله عالما قادرا ثم اراد الحديث من ان المريد مطلقا لا يتصور
الا بحصول مراده معه فيمكن ان يدفع بان الالف واللام فى لفظ
المريد هنا للعهد فالمقصود ان هذا المريد الازلى المفروض لا يمكن ان

وجه ضعف على عدم تخلف ارادة المخلوقين ايضا
على ما وكما فى خالق

يكون متصفا الا بارادة لمراد حاضر معه ازلا ولا يمكن اتصافه
بالارادة الا من جهة حصول المراد معه ازلا بناء على احتمالى كون
اللام فى قوله لمراد للصلة او للسببية وحينئذ يختص هذا الحكم
بالارادة القديمة التى لو جاز تحققها لما يجرى فيها التغير والاختلاف
بحسب الاوقات بان لا تكون متعلقة بشئ ازلا ثم تعلقت به
فيما لا يزال على ما مرت الاشارة اليه فى مبحث الاختيار وسيجئ
توضيحه فلا يجتمع ازليتها مع حدوث المراد والاستاد دام ظله
حمل هذه العبارة فى هذه الرواية فى شرح الكافى على معنى ان المريد
من حيث هو مريد لا يتصور الا بسبب مصداق مركب من نوع
مراد مع ذات المريد سواء كان المراد مرادا بارادة هذا المريد كما
فى الواجب تعالى او مرادا بارادة غيره كما فى الميل الذى فى الانسان
فانه وان لم يكن مرادا للانسان لكنه مراد للواجب تعالى فيستلزم
حدوث كل مراد حدوث الارادة مطلقا فينتفى جواز ازليتها
للواجب تعالى فتامل هذا هو حال ارادته تعالى بالنسبة الى مصنوعاته
التى لم يجر فيها عادته بخلقه بعد الاسباب واما فيما اجرى فيه

العادة المذكورة كخلق المطر بعد السحاب والنبات بعد الارض
والماء فله تعالى بالنسبة اليه ارادتان احديهما من قبيل ما مر
على نحو ما عرفت مقارنة لحدوث المراد عند تمام استعداد مادته
بلا تخلف وتمهل والاخرى من قبيل آخر مقدمة على المراد المذكور
بقدر ما اقتضت حكمته واستدعت عادته وقد مرت الاشارة في
بحث الاختيار الى انهما نوع آخر فان الاولى هي من جملة صفات
افعاله المتصف تعالى بها عند وقوع المراد والثانية من جملة افعاله
المفضية بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج واطلاق الارادة
عليهما انما هو بالسماع عن الصادقين عليهم السلام وعبروا عنها بارادة
العزم وعن الاولى بارادة الحتم وصرحوا بان الله تعالى مشيتين
وارادتين وضموا اليها افعالا اخر منه تعالى على ترتيب خاص
يدل عليه ما روى عن ابي الحسن عليه السلام من قوله لا يكون شئ الا
ما شاء الله واراد وقدر وقضى قال الراوي قلت ما معنى شاء
قال ابتداء الفعل قلت فما معنى اراد قال الثبوت عليه قلت
ما معنى قدر قال تقدير الشئ من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى

قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له الحديث فالمراد ان
كل شئ دبره الله تعالى وقوعه بعد اسباب تنقسم اسبابه الى اربعة انواع
فما دام لم يقع كل نوع في مرتبته لم تنته النوبة الى وقوعه وبعد
وقوع كل امر تبين له تعالى اختيار في ايقاع المرتبة التي بعدها ويجري فيها
البداء بالمعنى الذي يليق به سبحانه كما يجئ بيانه في محله الى ان يقتضي
المصلحة امضاء الجميع فيقع المراد على نحو ما اراد تفصيل هذه الجملة
ما روى عن العالم عليه السلام من قوله علم وشاء واراد وقدر وقضى
وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت
المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره
كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم المشية و
المشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء
بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما
اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم
في المعلوم قبل كونه والمشية في المنشأ قبل عينه والارادة في المراد
قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها

عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات
الاجسام المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن وكيل
وما دب ودرج من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما
يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له فاذا
وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء فبالعلم
علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشأها
قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير
قدر اقواتها وعرف اولها وآخرها وبالقضاء ابان للناس اماكنها
ودلهم اليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير
العزيز العليم الحديث ويظهر ايضا من كلامهم عليهم السلام ان هذا النوع
من الارادة مع منضماتها ثابتة له تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد
ايضا طاعة كانت او معصية مع انضمام ثلثة افعال اخر ايضا اليها
يعبر عنها بالاذن والكتاب والاجل ويعبر عن المجموع بالخصال السبع
وقد سبق عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شئ في الارض ولا
في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء

واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وقد
فصل وصور وعلل الاستاد دام ظله في حواشي العدة وشرح الكافي
هذه الخصال على وجه لم يسبق اليه احد ولكن لا يحتمل هذا المقام
لذكره وله محل آخر فليطلب هناك وليعلم هنا ان تلك الاسباب
المفضية الى افعالهم لا ينتهي في الافضاء اليها الى حد يخرجهم عن اختيارهم
بل انهم اوقعوا مراده تعالى على نحو ما اقتضت حكمته باختيارهم وارادتهم
بدون جبر والزام كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام فيما هو المشهور عنه
من خطابه للشيخ بعد منصرفه من صفين بقوله وتظن انه كان قضاء حتما
وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي
الى آخر الحديث وهذا هو الجمع بين غاية الحكومة والسلطنة ونهاية
العدل والرحمة ومن لم يتأمل فيه حق التأمل ولم يهتد الى هذا الصراط
المستقيم كاهل الجبر والتفويض فاولئك قد ضلوا وغضب عليهم بما التزموا
من نسبة الجبر والظلم اليه او اسناد الوهن والضعف الى سلطنته تعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا اذا تمهدت تلك الجملة في حقيقة الارادة
وثبوتها لكل فاعل مختار من الواجب تعالى وغيره وحدوثها في الجميع على طبق

ما اقتبس من انوار آثار اهل البيت صلوات الله عليهم ينبغي ان
نفصل الكلام في مباحثها المهمة **المبحث الاول** المشهور ان
الفلاسفة معترفون بان لله تعالى مشية وارادة وعباراتهم
المنقولة عنهم المتداولة بين المحصلين في حقه تعالى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل دالة عليه لعدم فرق يعتد به ههنا بين المشية
والارادة ولكن بعض المتكلمين كالفخر الرازي في الاربعين نقل
عنهم نفي الارادة وحكى شبههم عليه واجاب عنها وتحقيق المقام
على ما يظهر من تتبع مقاصد الفريقين ان الفلاسفة لاعتقادهم
قدم العالم لم يفرقوا بين فعله تعالى وفعل الطبايع الجسمانية الا
باشتمال فعله على الحكم والمصالح دون فعلها فاعتبروا فيه تعالى
خصوصية صالحة لسببية هذا الاشتمال بخلاف الطبايع فاثبتوا
له علما بالنظام الاعلى حسبانا منهم ان هذا النوع من العلم فعلي
بمعنى انه يصلح للسببية القريبة لصدور ما يطابقه في الخارج عمن
يتصف به فحكموا بانه تعالى لا يحتاج في فعله الى امر زائد على ذلك
قال صاحب المواقف قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام

الاكمل

الاكمل ويسمونه عناية وقال الفاضل الرومي في تهافت الفلاسفة
انهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في
علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق
ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته
لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب في
التفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وهذا التمثل يسمونه عناية
ازلية وبعضهم يسميه ارادة انتهى واما جمهور المتكلمين فلقولهم
بالحدوث الزماني المستلزم لترجيح فاعله بعض الاوقات لحدوث
معين من جملة الحوادث على الاوقات الاخر وجزمهم بان مطلق
العلم حكاية عن المعلوم والحكاية لا يصلح لكونها علة المحكي خصوصا
على تقدير قدم الحكاية وحدوث المحكي حكموا بان هذا النوع من
الترجيح مع افتقاره الى العلم لا ينفك عن شيء آخر نازل منزلة ما
نجده من انفسنا بالنسبة الى افعالنا ونسميه الارادة فهذا الشيء الآخر
هو محل النزاع ينفيه الفلاسفة ويثبته المتكلمون والشبه التي نقلت
عنهم لنفيها **خلاصة** اولها ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلابد

وان يكون فعله اولى له من تركه في علمه او اعتقاده لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح وكل من كان كذلك كان ناقصا مستكملا بسببه
وهذا في حق الله تعالى محال والجواب عنه منع رجوع تلك الاولوية
اليه لجواز كون احدهما موافقا للحكمة والمصلحة والقول بان رعاية
تلك المصلحة وعدم رعايتها اما متساويتان بالنظر اليه فيلزم
الترجيح بلا مرجح واما مختلفتان بان يكون احديهما اوفق له
فيلزم الاستكمال مدفوع بان تساويهما بالنظر اليه لا يمنع رجحان
احديهما في نفس الامر وان اختلافهما غير منحصر في كون احديهما اوفق
له لجواز كون احديهما متعينة باعتبار حسنها الواقعي كالعدل
بالنسبة الى الظلم **وخلاصة** ثانيها انه تعالى لو كان مريدا لكان ارادته
حادثة لامتناع حصول القصد الى الايجاد الا عند حصول ذلك
الايجاد فاما قبل ذلك فلا يكون قصدا بل من قبيل العزم وظاهر
ان العزم على فعل في وقت معين ليس نفس القصد اليه عند حضور الوقت
المذكور والارادة الحادثة مفتقرة لحدوثها الى ارادة اخرى وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل **وخلاصة** ثالثها انه تعالى لو كان مريدا

لخلق

لخلق العالم مثلا لكان اما ان يريد خلقه في جميع الاوقات فيلزم
قدم العالم ومع ذلك لما لم يتصور القصد الى ايجاد القديم
لاستلزامه تحصيل الحاصل يفضي ثبوته كذلك الى عدمه هذا خلف
او يريد تخصيصه بوقت معين وهذا الوقت ما كان موجودا في
الازل والا عاد القسم الاول فحدث بعد ان لم يكن فيعود القسم
الاول فيه فيقال اما انه تعالى خلق ذلك الوقت ازلا وابدا
فيلزم القدم او في وقت معين فيلزم اشتراك الكل وقت بوقت
آخر فيلزم التسلسل **وخلاصة** رابعها انه تعالى لو كان مريدا لحدوث
العالم لكانت تلك الارادة اما حادثة وهو محال للزوم التسلسل
على ما مر واما قديمة وهو محال لوجهين الاول ان حصول الفعل
على هذا التقدير في هذا الوقت من لوازم تلك الارادة القديمة
الممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم الفعل
في ذلك الوقت ممتنعا فيكون الصانع موجبا لا مختارا فيفضي
القول الى نفي الارادة على تقدير ثبوتها هذا خلف الثاني ان التعلق
القديم من تلك الارادة القديمة يجب ان يعدم عند حصول

لخلق

الفعل في الوجه اذ لا معنى لم بعد وجوده فلزم عدم القديم وهو محال
والجواب عن الثلثة الاخيرة التزام حدوث الارادة في وقتها
المعين بتبعية المراد فلا يفتقر الى ارادة اخرى كما سبق بيانه فان نقل
الكلام الى حدوث الوقت اجيب بان الزمان امر موهوم منتزع
من بقاء سرمدي ينقضي بعضه ويحدث بعض آخر بالتدريج على سبيل
الوجوب بدون احتياج الى موجد له او لاجزائه حتى يمكن ان يسال
عن وجه تخصيص كل جزء بما اختص به من التقدم والتاخر بالنسبة
الى باقي الاجزاء فان قيل لم حدثت الارادة في هذا الوقت دون
الاوقات الاخر قلنا لانها تابعة لايجاد المراد في هذا الوقت فان
قيل لم تحقق الايجاد في هذا الوقت قلنا لاختيار الفاعل اياه
بحسب الداعي فان قيل لم اقتضى الداعي الايجاد في هذا الوقت
قلنا لانه هو المصلحة والخير والحكمة فينقطع السوال لان كون
الشيء حسنا في نفس الامر لا يطلب له علة هذا هو الطريقة الحقة
الحاسمة لتلك الشبه واما الفخر الرازي في الاربعين فاجاب عن
الاولى بتجويز الترجيح بلا مرجح وعن الثانية بالتزام عينية القصد

والعزم

والعزم المذكورين على قياس ما التزم من اتحاد العلم بان الشيء
سيوجد مع العلم بوجوده حين يوجد وعن الثالثة بتجويز عدم افتقار
احداث الوقت المخصوص الى وقت آخر على قياس ما جوز من عدم
افتقار ايجاد الزمان الى زمان آخر وعن الرابعة بالحوالة الى ما
قدمه في اثبات القادر في جواب ما قالوا فيها اليس من مذهبكم
ان التغير ممتنع في صفات الله وان العدم على القديم محال ثم
من مذهبكم ان ارادة الله كانت متعلقة من الازل الى الابد بترجيح
وجود ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته من الازل متعلقة
بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فاذا كان
التغير ممتنعا في صفات الله تعالى استحال من الله تعالى ان لا يرجح
وجود ذلك المراد وان لا يوجد ذلك المقدور واذا كان الامر
كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وحاصل
جوابه هنا التزام الاستحالة المذكورة بكون الصلاحية الاصلية
كافية في الفرق بين الموجب والمختار فاغمض وتغافل ولم يتوجه الى
جواب الزامهم بوجوب انعدام التعلق القديم مع كون العدم على

القديم محالا ولعله انصف في هذا السكوت فانه لا مفر على التحقيق
من هذا الالزام الا بنوع مكابرة فليته راعى هذا الانصاف في
كلها ولم يجب عنها بما اجاب فان قيل كان له ان يلتزم حدوث
تعلق الارادة القديمة كما هو المنقول عن الاشاعرة قال الخونجي
قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة
الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح
انما المحال الترجح بلا مرجح انتهى واستند به الفاضل الرومي
في تهافت الفلاسفة في جواب مقدمة استعملوها في استدلالهم
على ابدية العالم هي ان السبب لعدمه لا يجوز ان يكون ارادة
الفاعل المختار لانه اذا لم يكن مريدا اولا لعدمه ثم صار مريدا
فقد تغير فقال قلنا الارادة واحدة ولها تعلقات تحسب تعدد
المرادات فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالة
فيه قلنا حكاية قدم الارادة مع حدوث تعلقها بالمراد وان كان
موجودا في كلامهم دائرا على السنتهم ولكن الحق انها خيال باطل
فان تعلقها بالمراد عبارة عن نحو اختصاص لها به وهو معنى ما خوذ

فيهما

فيهما معتبر في مفهومهما حتى انه لو جردناها عنه لانسلخت عن حقيقتها
بل يكاد لا يكون حقيقتها الا نحو تعلق واضافة ولا يتصور انفكاكها
عنه ويؤيده ان مرجع استدلال اكثر الطوائف عليها في هذا المقام
الى اثبات هذا المعنى كما يظهر عند التامل وسيجيء لهذا زيادة توضيح
في المباحث الآتية فانتظر **المبحث الثاني** ذهب جماعة من رؤسا
المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم
البلخي ومحمود الخوارزمي على ما نقل عنهم شارح المواقف والشارح
الجديد للتجريد الى ان ارادته تعالى عبارة عن علمه بنفع في الفعل
وقيل في بيانه ان كل عاقل يجد من نفسه ان ظنه او اعتقاده
بنفع في الفعل او علمه به وهو المسمى بالداعي او الداعية يوجب
الفعل ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته
في العلم بالنفع ولا يخفى ما فيه فان ما يجده العقل ليس الا
ان الداعية المذكورة دخيل في الفعل من حيث ان الفاعل العاقل
يعمل على طبقه باختيار وارادة واما وجدانه انها هي الموجب للفعل
او انها عين الارادة التي يخبر عنها المريد لشيء بقوله اردته و

وامّا لها فلا ويؤيّده ما نقل شارح المواقف عن ابي الحسين وجمع
من القول بانّ الارادة فى الشاهد زائدة على الداعى وان
عينيّتها له انما هى فى الواجب تعالى ثم انّ المحقق الطوسى قدس سره
اختار هذا المذهب واستدلّ عليه فى التجريد بقوله وليست زائدة
على الداعى والا لزم التسلسل او تعدّد القدماء وقرّره الشارح
الجديد بان هذا الامر ان كان قديماً لزم تعدّد القدماء وان كان
حادثاً احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى آخر ويلزم التسلسل
ثم اعترض عليه بانّ لزوم التسلسل او تعدّد القدماء لازم على
اىّ حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات وقد تكلّف بعض
الاعلام فى دفع هذا الاعتراض عنه بانّ المقصود انها ليست زائدة
على الداعى الذى هو عين الذات لانها لو كانت زائدة على الذات
فان كانت قديمة لزم التعدّد وان كانت حادثة لزم التسلسل فى
الارادات الزائدة على الذات ولا يخفى انه لا ينفعه فانّ المطلوب
هنا بيان اتّحاد الارادة مع الداعى لا كونها غير زائدة على الذات
لانّ هذا المطلب لا يختصّ بالارادة بل سائر الصفات ايض عنده

كذلك وقد تعرّض لبيانه فيما بعد واستدلّ بوجوب الوجود
على نفى زيادة جميعها فيتوجّه عليه هنا انّ هذا النحو من الاستدلال
لو تمّ على كونها عين الداعى كما هو المطلوب لدلّ على انها عين القدرة
وعين الحيوة وكذا سائر الصفات ايض فانها لو كانت زائدة على شيء
منها لكان التسلسل على تقدير حدوثها وتعدّد القدماء على تقدير
قدمها لازماً كلاً ومع على تقدير زيادتها على الداعى بلا فرق بل يمكن
اجراؤه فى سائر الصفات ايض بالنسبة الى الداعى فيقال لو كانت
القدرة مثلاً زائدة على الداعى يلزم احدى المفسدتين بمثل البيان
المذكور بل يجرى فى كلّ صفة بالنسبة الى غيرها من الصفات كأن
يقال لو كان العلم زائداً على القدرة او على غيرها او القدرة
زائدة على العلم او غيره وهكذا فى غيرهما بالنسبة الى غيره يلزم
اللازم المذكور بل يجرى فى الجميع بالنسبة الى الذات فيفيد ان
شيئاً من الصفات ليس زائداً على الذات ولو اغمضنا عن جميع
ذلك لامكن ان نختار كلاً من الشقّين وندفع مفسدته فانّ قدم
الارادة انما يستلزم تعدّد القدماء على نحو ما يستلزم قدم العلم

١٤٢

والقدرة وامّا لها بلا فرق فكلّ ما هو مخرج عن هذه المفسدة هناك
فهو مخرج عنها هنا ايض بلا فرق وهو ان يقال انّ التعدّد المحال
فى القديم انما هو على تقدير كون القديم موجوداً فى نفسه واما على
تقدير كونه امراً منتزعاً من ذات الواجب تعالى ثابتاً له ثبوتاً رابطياً
بدون وجود علىحدة فلا كما تقرّر فى محلّه وانّ حدوث الارادة
انما يستلزم التسلسل اذا احتاج الى ارادة اخرى او مثلها من المخصّصات
وهو ممنوع لما مرّ من انّ حدوث الارادة انما هو بتبعية المراد فلا يحتاج
الى مخصّص سوى علم الفاعل بانّ المصلحة تقتضى ايجاد المراد فى هذا
الوقت على هذا النحو كما مرّ بيانه وبالجملة مثل هذا الكلام من هذا
المحقق فى هذا المقام لاثبات هذا المرام غريب جدّاً ثم انّ هذا
المذهب فى الارادة قريب جدّاً من مذهب الفلاسفة المعدودين فى
نفاة الارادة والفرق انهم جعلوها عين العلم بالنظام الاعلى
المسمّى عندهم بالعناية وانّ هؤلاء جعلوها عين العلم بالنفع
المسمّى بالداعية او الداعى فاشتركا فى جعلهما اياها عين نوع
من العلم ولو حصّل معنى النوعين حقّ التحصيل لما بقى بينهما فرق

الآن فى اللفظ فاراد احدهما بلفظه الاشارة الى جواز كون فعاله
معلّلة بالمنافع والآخر الى محض موافقتها للنظام واشتمالها
على الحكمة على اختلاف المذاقين فالمعنى المنظور لهما من اللفظين
انما هو نوع خاص من العلم وانما الاختلاف فى التعبير نعم فى
كيفية اقتضاء هذا النوع من العلم بين الطائفتين خلاف معنوى
ادّعت الفلاسفة انه يقتضى ايجاب فاعله المتّصف به وعدم جواز
انفكاكه عن اثره واطبقت المعتزلة وفاقاً لسائر المليّين على انه
يقتضى الاختيار المستلزم لوجوب الانفكاك وهذا نزاع آخر
مفروغ عنه فى محلّه ومما ينبغى ان يعرف هنا ان ضرورة كون
مطلق العلم حكاية عن المعلوم وعدم صلاحية الحكاية لسببيّة المحكى
وكون المقصود هنا اثبات شيء من هذا القبيل يبطل ذينك
المذهبين وما يتوهّم هنا من جواز كون هذا النوع من العلم
فعليّاً صالحاً للسببيّة مدفوع بضرورة استواء نسبة مطلق العلم
الى كلّ من طرفى الفعل والترك كالقدرة فلا يتصوّر فيه التخصيص
المطلوب هنا بل غاية اختلافه بالنسبة الى الطرفين يرجع الى ان

يكون الفعل منه لا معلوما بوصف كونه موافقا للنظام او مشتملا على
النفع دون الترك وهو لا ينفع ههنا اذ مع ذلك صدور الموصوف
بهذا الوصف دون مقابله عن الفاعل مع تساويهما بالنسبة الى ذاته
وقدرته كما انه يحتاج على ما مر الى نحو ايثار وترجيح منه له على خلافه
باعتبار هذا الوصف وهو المعبر عنه بالاختيار كذلك يحتاج الى نحو
توجه منه اليه وجد في ايقاعه وهو المعبر عنه بالارادة وثبوت شئ
من هذين المعنيين للفاعل لا يقتضي قيام موجود به كما توهموا او
ان نفي الارادة بهذا المعنى عنه تعالى تنزيه له عما لا يليق به اذ ليس
هناك الا محض ثبوت رابطي حاصل له باعتبار اضافته الى غيره فكما
ان العلم والقدرة وامثالهما من الموجودات الرابطية الثابتة
له باعتبار ذاته لا يوجب فيه كثرة ولا يقتضي كونه محلا لموجود كذلك
ههنا فتدبر ثم ان كلا من هذين الطائفتين ولا سيما المعتزلة وافقونا
في اثبات اصل الارادة له تعالى واطلاق تصاريف هذه اللفظة
عليه كما ان القرآن المجيد مملو منها ولكن خالفونا في حقيقة معناها
ومعلوم انه لا مأخذ لتحقيق معاني امثال هذه الالفاظ سوى وجدان

العقلاء المستعملين لها في محاوراتهم المعبرين بها عن معانيها
المقصودة لهم فمن تتبع وانصف عرف انهم مطبقون بقلوبهم على
مغايرة معنى الارادة والعلم مطلقا وعلى ان الارادة نازلة
منزلة الاداة والآلة للفعل عندهم والعلم جار مجرى المرغب والمرجح
له لديهم وان تكلم بعضهم احيانا بخلافه بناء على بعض الشكوك و
المعارضات الوهمية الا ترى انهم يسببون الافعال بالارادة و يعللونها
بالعلم والداعي ويجمعون بينهما فيقولون مثلا صلينا بارادتنا بالباء
لعلمنا باللام بانها مصلحة لنا وقد اتفق مثل هذا الكلام من المحقق
الطوسي في قواعد عقائده مع تصريحه فيه بعينية الارادة للداعي فقال
في اثبات قدرته تعالى والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل و لا يجب
واذا فعل فعل باختيار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ومن هذا القبيل
اختلافهما في الاستعمال بحسب الصلة فيقال ولو علم الله فيهم خيرا واذا
اراد الله بقوم خيرا ومن هذا المسلك في تحقيق مغايرة العلم والارادة
ما نبه به ابو عبد الله عليه السلام فيما روى عنه الصدوقان محمد بن يعقوب
ومحمد بن علي بن بابويه في كتابيهما الكافي والتوحيد في باب الارادة انها

من صفات الفعل عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشية
الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا
ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشاء فاذا شاء
كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق للمشية الحديث فنفى عليه السلام
اتفاقهما واثبت اختلافهما على وجه مفيد ايضا لما هو اهم مما استدعاه
السائل من الاشارة الى حدوث الارادة وقدم العلم ثم اشار عليه السلام
بتصريح قوله فاذا شاء الخ الى ان ارادته لا تنفك عن مراده وبسياق
قوله وعلم الله الخ الى ان علمه بالمصالح مناط لارادته سيما على احتمال
ان يكون لفظ السائق بالهمزة من السوق لا بالباء من السبق فانه
كلمة شائعة لا يمكن ردها ولا يتأتى انكارها مذهب الفلاسفة
ومذهب رؤساء المعتزلة على ما مر وكذا مذهب جميع الاشاعرة وجمهور
معتزلة البصرة على ما سيأتي واضاف ايضا اليها الاشارة الى بطلان
مذاهب هذه الطوائف في مقالات اخر لهم كقول الفلسفي والاشعري
بان افعاله تعالى لا يعلل بشيء من المصالح وقول المعتزلي بانفكاك

ارادته عن مراده عند وقوع الكفر والمعاصي من المخلوقين فتدبر المذهب
الثالث ذهبت الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة الى ان ارادته
تعالى صفة موجودة قديمة غير العلم والقدرة لتبعية العلم واستواء
نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك والى الاوقات فوافقونا في انها
غير علمه خلافا للطائفتين السابقتين وانما خالفونا في قولهم بوجودها
في نفسها وقدمها فلما كان نفي الوجود غير مختص بها بل يعم سائر
الصفات وهو مبحث عظيم مشتمل على مباحث العينية وغيرها لم يتأت لنا
تطويل الكلام معهم فيه ههنا وانما المناسب لهذا المقام ابطال ما توهموه
من قدمها الحاقا لها بسائر الصفات الكمالية وانما وقعوا فيه زعما
منهم انها لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وهكذا فيلزم
التسلسل وقد مرت الاشارة الى جواب هذه الشبهة مع ما توهموه
ايضا ههنا من لزوم كونه تعالى محلا للحوادث بان الارادة امر [illegible]
غير موجود في نفسها حادثة بتبعية المراد فلا يحتاج الى ارادة اخرى
ولا يمتنع اتصافه تعالى بها وان كانت حادثة كما هو سبيل الاضافات
والمحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل اورد عليهم في هذا المقام

الزاما لهم انكم اثبتم الارادة لترجيح احد وقتي الايجاد على سائر اوقات
وجوزتم للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم
لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم تصير تلك الارادة
مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل انتهى واعترض ايض على دليلهم
الذي ذكره صاحب المحصل لاثبات الارادة من جهة احتياج التخصيص
الواقع بين الاوقات لصدور ما يقع فيها اليها بقوله ان
الحجة التي اوردها على اثبات الارادة خاصة بافعال يقع في
ازمنة اما التي لا تكون واقعة في ازمنة مثل خلق الزمان والجسم
وسائر علل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة
هناك الى حجة اخرى الا ان يقال انها يحصل من غير ارادة و ذلك
مما لم يقولوا به والحجة التي تشمل الكل هي ان يقال تخصيص ما يختص
بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج الى مخصص هو الارادة
الا ان المص لما جوز ان يخصص القادر احد الطرفين من غير
مخصص انسد عليه باب اثبات الارادة مطلقا وكان لقائل
ان يقول ان قدرة الله تعالى تعلقت بوقت الايجاد دون وقت

من غير

من غير مخصص انتهى وصرح ايض في مواضع اخر من هذا الكتاب
وقواعد العقائد بان الاشاعرة لتجويزهم الترجيح بلا مرجح
تعذر عليهم اثبات ارادة الله تعالى والحاصل انه قدس سره فهم
من تمسكهم في اثبات الارادة ههنا بالتخصيص الواقع بين الاوقات
مع قطع النظر عن سائر التخصيصات ومن تجويزهم ترجيح القادر
احد مقدوريه لا لمرجح انهم فرقوا بين ترجيح القادر احد المقدورين
المتساويين بتخصيصه بالوقوع بين ترجيحه احد الوقتين بتخصيص
ما يقع فيه به فجوزوا وقوع الاول من القادر بمحض القدرة
بلا احتياج الى مرجح من ارادة وغيرها ولم يجوزوا وقوع
الثاني الا بارادة فرأى انه بسبب هذا الفرق يشكل عليهم الامر
في مواضع الاول اثبات اصل الارادة على الوجه الذي
اثبتوها فانه يمكن ان يقال عليهم لا نسلم احتياج هذا التخصيص
الى الارادة لجواز وقوعه بمحض القدرة مثل ما جوزتم في
التخصيص الاول ثم اثبات عموم الارادة لكل حادث بعد
تسليم ثبوت اصل الارادة فانه يمكن ان يقال عليهم بعد لا

دليلكم هذا اثبات الارادة بالنسبة الى غير الزمانيات كنفس
الزمان وما شابهها اذ لا وقت لها حتى يحتاج باعتبار التخصيص
الثاني اليها ثم ابطال حدوث الارادة بلزوم التسلسل بعد تسليم
الاولين فانه يمكن ان يقال عليهم يجوز ان ينقطع التسلسل بارادة
صادرة عن القادر بعنوان التخصيص الاول الغير المحتاج الى مرجح
اصلا فضلا عن الارادة وفيه ما لا يخفى فان لهم ان يدفعوا
تلك الاشكالات بانكار الفرق المذكور فان المرجح في قولهم
يجوز الترجيح بلا مرجح بمعنى الداعي لا مطلق المرجح الشامل للارادة
ايض فلا يجوزون صدور تخصيص عن القادر سواء كان بين مقدورين
او بين وقتين الا بالارادة وما وقع في بعض عباراتهم في اثبات
الارادة من الاكتفاء بالثاني فهو على سبيل الايجاز والاختصار
ومن قبيل التمثيل والتصوير فحجتهم في هذا المطلب موافقة للحجة
المشهورة الشاملة للكل ويدل على ما ذكرنا تتبع كلامهم في كتبهم
الكلامية وهذا الفخر الرازي صاحب المحصل نص في مسئلة القدرة
من الاربعين عند تحرير الخلاف الذي في مسئلة الترجيح بلا مرجح

بان

بان المراد بالمرجح ههنا هو الداعي و في مسئلة خلق الاعمال وعموم
ارادة الله تعالى بان كل فعل من الفاعل المختار موقوف على مرجح
بمعنى الارادة كيف لا وهم مصرحون كثيرا في موارد استعمالات
امثلتهم المشهورة للترجيح بلا مرجح بان ارادة القادر المختار تتعلق
باحدهما بلا احتياج الى داع وان وقوع شيء منهما انما هو بارادة
وان وجوب صدور الفعل بها لا ينافي الاختيار بل يحققه ولو
سلمنا انهم اثبتوا الارادة بمحض تخصيص الحادث باحد الوقتين
بدون التمسك الى التخصيصات الآخر لصح ايض لهم القول بثبوت
الارادة بالنسبة الى كل حادث فان صدور كل شيء عنه تعالى
ولو بعنوان التخصيص الاول على تقدير الحدوث الزماني للعالم
مقارن لا محالة لحد مخصوص من الزمان الحقيقي او التقديري
فلا يخلو احداث عن التخصيص الثاني وكانه هو الوجه في اكتفائهم في
بعض تقريرات دليلهم بالتمسك به ومثل هذا التعميم في الوقت
والزمان ليشمل نفس الزمان وما شابهها دفعا لشبهة الفلاسفة
موجود في كثير من مباحثهم الكلامية مع ان حقيقة الزمان عند

المتكلمين عبارة عن امر موهوم منتزع من بقاء موجود سرمدي
لا موجود حادث حتى يحتاج وقوعه الى مخصص فانحصر الاحتياج
الى المخصص في الزمانيات باعتبار وقوعها في بعض حدودها
دون غيره فاندفع عنهم الاشكالات المذكورة برمتها فتدبر ثم
انه بما قدمنا من جواز حدوث ارادته تعالى بلا لزوم مفسدة
بطل مناط توهم قدمها العدم دليلهم عليه سوى امتناع حدوثها
ولكنا نستدل على امتناع قدمها بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض
التوهمات الشائعة في هذا المقام فنقول لا شك في ان الافعال
الاختيارية الارادية له تعالى على تقدير حدوث العالم كما هو المقرر
كثيرة منبثة في الاوقات باتفاق العقلاء فلا يخلو على تقدير قدم
الارادة من ان له تعالى ارادات قديمة متكثرة بتكثر تلك المرادات
او ارادة واحدة بالنسبة الى الجميع والاول باطل بان كلا منها
اما ان ينعدم بعد تحقق المراد او يبقى دائما والانعدام على القديم
محال اتفاقا وبرهانا كما تقرر في موضعه وبقاء ارادة ايجاد زيد
مثلا بحالها كما كانت بعد تحقق ذلك الايجاد سفسطة فضلا عن

دوام بقائها والثاني ايضا باطل لانها اما يتغير بتغير المرادات اولا يتغير
والتغير ايضا على القديم محال وعدم التغير فيها مع وقوع المتغيرات
المتكثرة بها غير متصور الا بارجاع التغير الى اضافاتها وتعلقاتها
صونا لذاتها عن عروض التغير فحينئذ لا تخلو تلك التعلقات ايضا
عن ان يكون قديمة او حادثة وقدمها ايضا باطل بما عرفت به بطلان
قدم الارادات والفرق بينهما بالوجود والاعتبار غير نافع كما لا يخفى
فيبقى احتمال حدوث تلك التعلقات مع قدم اصل الارادة وهو
كما ترى امر غير معقول بناء على ان التعلق داخل في مفهومها بل يكاد
تكون حقيقة الارادة منحصرة في تعلق خاص من الفاعل المختار
بما يختاره ولو كابروا في ذلك لا يمكن ان يستدل على بطلانه الزاما
لهم وتسكينا لمكابرتهم بان يقال انه مستلزم لاحد محالات مشهورة
كالترجح بلا مرجح وايجابه تعالى والتسلسل وغيرها فان حدوث
تعلقها بمراد خاص في وقت خاص اما لذاته او لذاتها او لامر غيرهما
والاول مستلزم للترجح بلا مرجح ضرورة والثاني وهو احتمال
دائر على الالسنة مشهور التزامه بين الاشاعرة مستلزم للتخلف

عن الموجب التام وتخصيص اثره بوقت دون وقت وهما محالان
كما سبق وايضا مستلزم لايجاب الفاعل المتصف بها فان ارادته
اذا تعلقت لذاتها باحد الطرفين في وقت خاص على وجه خاص
فيجب صدور هذا الطرف ولا يصح صدور الطرف الآخر بدلا منه
عن الفاعل البتة وما تشبث القوم به في الخلاص عن هذا الاشكال
من التزام مكابرة هي ان الوجوب بالارادة والاختيار لا ينافي
الاختيار انما هو كتشبث الغريق بالحشيش وقد انصف السيد الشريف
في شرح المواقف وصرح بان هذا الوجوب انما لا ينافي القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك كما هو مطلوب المتكلمين وايضا انصف شارح الصحائف
حيث ذكر في بحث الارادة بعد حكاية انها متعلقة بذاتها بالمراد
في الوقت الخاص ان اهل السنة ما ذكروا ههنا دافعا للشبهة
صيرورة المختار موجبا انتهى ثم العجب ان بعضهم كصاحب المواقف
التزم مثل هذا التعلق الذاتي في القدرة ايضا لجواب الفلاسفة
عن شبهتهم المشهورة في الايجاب حيث قالوا تعلق القدرة باحد الضدين

اما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح واما لا لذاتها فيحتاج الى
مرجح ويلزم التسلسل فقال والجواب ان تعلقها لذاتها ولا يلزم
الا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح لا ترجح الممكن في حد ذاته
من غير المرجح ولا يخفى انه مع كونه منافيا لمفهوم القدرة على ما اعتبروا
فيه من تساويها بالنسبة الى الطرفين لا يتم على ذلك اثبات الارادة
فانه مبني على ان القدرة لا تصلح للتخصيص بناء على اعتبار ذلك
التساوي فيها فلا بد معها من شيء آخر فلو جاز ان يتعلق القدرة
لذاتها الى احدها في المقدور لاستغني بها عن اثبات شيء آخر مسمى
بالارادة والتفتازاني في شرح المقاصد كانه تفطن بشيء من المفسدتين
فاختار في جواب الشبهة منع انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح
لزم التسلسل مستندا بجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي
يتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين
والهارب احد الطريقين ثم قال ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في
المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها انتهى ومع ذلك
فيه ما فيه فتذكر ولما بطل كون حدوث التعلق لذاته او لذاتها

الارادة بقى الاحتمال الثالث وهو ان يكون لامر غيرهما فهذا الامر
لايخلو من ان يكون قديما كذات الواجب او بعض صفاته او امرا
حادثا سواء كان تعلقا آخر او غيره والاول باطل بلزوم التخلف
وماشابهه كما مر والثانى مستلزم للتسلسل فى التعلقات او ما شابهها
بمثل ما اعترفوا به فى بيان بطلان حدوث الارادة فان قلت
يمكن اختيار كل من الشقين ودفع مفسدة التخلف بمثل ما صححتم به
جواز ربط الحادث بالقديم ومفسدة التسلسل بمثل ما تمسكتم به فى
حدوث الارادة قلنا حاصلهما يرجع الى تجويز ان يحدث من الفاعل
المختار بملاحظة الداعى موجود حقيقى معين فى وقت معين فيتبعه
حدوث موجود آخر رابطى كالارادة فالمؤثر فيهما هو الفاعل والمرجح
هو الداعى والفرق ان الاول لايتصور صدوره من مؤثر الا مع
حدوث ارادة دون الثانى فانه يجوز ان يصدر بمحض التعبير و
التجويز المذكور على الوجه المذكور يبطل الاحتياج الى الارادة القديمة
كما مر وكل قديم غير محتاج اليه منفى اتفاقا فيتم ما قصدناه من
الالزام وما توهم بعضهم فى امثال هذا المقام من ان التسلسل فى

التعلقات جائز لانها امور اعتبارية مردود بان عدم كونها موجودة
فى الخارج لايستلزم انقطاع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بل
يتوقف وجود المراد على تحقق جميعها فيجرى فيه براهين ابطال التسلسل
باعتبار حصولها فى الموصوف بها على سبيل الترتيب وايضا ما ذكر
بعضهم من ان تعلق الارادة امر عدمى لايحتاج الى مؤثر لتخصيصه
كلام لامحصل له مع بداهة ان كل حادث وجوديا او عدميا محتاج
الى امر يخصصه بوقت حدوثه ثم ان شارح الصحائف من الاشاعرة بعد
ما لم يرتض ما التزم القوم فى هذا المقام من تعلق الارادة القديمة
لما راى ان التعلق لازم للارادة وان الارادة بدون المراد محال
ولم يجترئ على ان ينفى قدم الارادة حذرا من ان يرتكب احداث
بدعة فى الملة الاشعرية ارتبك فى سفسطة دهرية فقال ان كل ارادة
متعلقة بزمانها سرمدا لايزول عنه ابدا وانما يكون الزوال لمن هو
فى الزمان اذ بعد الايجاد لايبقى له فى زمانه الذى هو فيه ارادة وهذا
على الله محال فافهم هذا السر انتهى وبطلانه معلوم لكل عاقل لم يتعد
طور العقل فيحكم ببديهة العقل ان ارادة الله تعالى بوقوع طوفان نوح

حدوث م

وغرق فرعون غير متعلقة بهما الآن وان كونه تعالى غير زمانى يعنى
انه لايعتريه ما يعترى المخلوقات الزمانية من التغيرات والاختلافات
لا بمعنى ان افعاله لايجوز ان يكون مقارنا لحدود الزمان فلا يجرى
فيها التقدم والتاخر فانه مع كونه غير معقول ابطال لما يترتب عليه
حقية الشرايع واحكامها الضرورية كما لايخفى على المتامل فان قلت
قد مر فى تصوير الارادة بمعنى العزم له تعالى انها عبارة عن بعض افعاله
المفضية بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج فيجرى فيها ايضا مثل
التعجب المذكور فان خلق بحر غرق فيه فرعون مع ابقائه بعده مثلا
اذا فرض انه ارادة لوقوع غرقه مستلزم لبقاء ارادة غرقه الى الآن
بل الى آخر الزمان وهو سفسطة قلنا خلق البحر المذكور كما انه يمكن
ان يكون ارادة لغرق فرعون يمكن ان يكون ارادة لامور اخر
ايضا الى آخر الزمان بحيثيات واعتبارات مختلفة معلومة له تعالى
ويكون فى نفسه ايضا مصلحة فبقاؤه لكونه موافقا لمصالح اخر
لاينافى انتفاؤه من حيث انه ارادة للغرق المذكور مع جواز
انضمامه الى امور اخر شطرا او شرطا بالنسبة الى المرادات فان

الحوادث شريعة التغيرات فصيره بكل تغير شيئا آخر له مقتضى
آخر على ان الكلام ههنا فى الارادة بمعنى الحتم على ما هو المتبادر
المتعارف المفهوم لكل احد والارادة بمعنى العزم نوع آخر مغاير
لها فى الحقيقة والاحكام مسمى باسمها لنوع مشاركة ومناسبة
بينهما فلا يقاس احدهما على الاخرى فتدبر **البحث الرابع**
اطبق المحققون المقتفون لآثار اهل البيت عليهم السلام على ان
ارادة الله تعالى حادثة مطلقا وان كانت على بعض معانيها
مقدمة على زمان وقوع المراد حتى ان الشيخين الجليلين محمد بن
يعقوب الكلينى ومحمد بن على بن بابويه القمى وضعا فى كتابيهما
الكافى والتوحيد بابا على حدة لذلك جمعا فيه الاحاديث الواردة
عنهم عليهم السلام فى انها من صفات الفعل وانها حادثة كالرضا
والغضب وساير صفات الافعال وانها ليست من قبيل صفات
الذات كالعلم والقدرة والسمع والبصر وقد مر ذكر بعضها
بالتقريبات ومن جملتها ما روى فى كتاب التوحيد عن محمد بن مسلم
عن ابى عبد الله عليه السلام قال المشية محدثة وما روى فيه ايضا عن

سليمان بن جعفر الجعفري انه قال قال الرضا عليه السلام المشية والارادة
من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مريدا
فليس بموحد الحديث ووجه كون الاعتقاد به كفرا ظاهر بناء على
ظهور الملازمة بينه وبين القول بقديم موجود سوى الله تعالى
اذ لو اغمضنا عن استلزامه للقول بوجودها مع القدم بناء على
الاجماع المركب الشايع بين المسلمين قبل ظهور قول بعض المعتزلة
بعينيتها للذات لكان استلزامه للقول بقدم المراد من جهة عدم
جواز التخلف بين ارادته بهذا المعنى وبين مراده على ما مر بينا
عند كل منصف بالعقل والنقل وان تكلف بعض الناس في تغيير مجرد
اللسان فان فرض خفاء الملازمة بل بطلان اللازم على احد في
الواقع بدون مكابرة وخصوصا مع بذل الجهد فهو معدود في جملة
من لا يتم عليه الحجة في بعض الاصول بلا تقصير فهو مستثنى عقلي او
نقلي عن ذلك الحكم الكلي المبني على الغالب فلا يقدح فيه وبالجملة حدوثها
من ضروريات مذهب الامامية وقد بينا فيما سبق وجه صحته و
علم لزوم شئ مما توهم القائلون بقدمها من التسلسل او قيام الحادث

بذاته تعالى وتنزيهه بيانا ههنا بان العقلاء اتفقوا على جواز تجدد
الاضافات له تعالى كالمحدثية والرازقية كما صرح به في الكتب
الكلامية وحقيقة الارادة كما بينا اما محض اضافة وتعلق
من المريد بالمراد او امر موافق له في الحكم لكونها رابطية غير
موجودة في نفسها فلا مانع من اتصافه تعالى بها لا عقلا ولا
نقلا بل يؤيده النقل الشايع عن المعصومين صلوات الله عليهم
اجمعين ولما كانت تبعية حدوثها لحدوث المراد من الفاعل
المختار امرا معلوما بادني تامل يتبين عدم احتياجها الى ارادة اخرى
ايض فان ما يتوقف على الارادة ولا يجوز العقل صدوره عن المختار
بدونها انما هو المراد المقصود بالذات لا ما يتبعه من الموجودات
الرابطية فبذلك تبين ان له تعالى بالنسبة الى كل مراد له ارادة تحدث
عند حدوثه وتنعدم بعده فلما كان حدوث كل شئ انيا على ما تقرر
في محله تكون ارادته ايض كذلك فلا تكون لشئ منها بقاء الا
على تقدير ان يكون الزمانيات محتاجة في بقائها ايض الى ابقائه
تعالى اياها على ما هو المشهور فيحتاج الى ارادة لهذا الابقاء فهي

فيها نحو امتداد منطبق على امتداد بقاء المراد فيختلف حالها
باختلاف احوال المراد هذا وقد نقل عن بعض المتكلمين من غير
الامامية ايض القول بحدوث ارادته تعالى ولكن لما لم يحققوا
حقيقتها على وجهها اضطربوا والتزموا معه امورا منكرة منهم
الجبائيان وعبد الجبار بل العلاف ايض من افاضل قدماء المعتزلة
على ما يجئ قالوا انه تعالى مريد بارادة حادثة موجودة لا في
محل حذرا من ان لو اثبتوا لها محلا مع وجودها لكان اما
ذاته تعالى فيلزم كونه محلا للحادث موجود واما ذات
المراد فلا يجوز تقدمها عليه مع انها عندهم كما ستعرف عبارة
عن خلق المراد والخلق عبارة عن قول لا في محل وتقدمه على المراد
ظاهر فلزمهم القول بقيامها لذاتها مع كونها عرضا واورد عليهم
ايض ان نسبتها حينئذ الى جميع الذوات على السوية فليس كونه
تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وقال صاحب المواقف
فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض
يحصل الفيض وذكر الشارح هنا اولا توجيها له منقولا عن المص

هو ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضروري
البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن
الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور
على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه
ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة
بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها ثم اورد عليه ان فيه
بعدا لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة
القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة
الى غير النهاية ثم قال والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا
مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا
معه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا
ان مخصص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام
الحوادث بذاته تعالى التجاوا الى انها قائمة بذاتها انتهى فتامل
وتدبر ومنهم الكرامية التزموا مع القول بحدوثها وقيامها
بذاته تعالى وجودها في نفسها ايض بناء على توهم ان الوجود لغيره

يستلزم الوجود في نفسه فلم يسلموا ابطلان قيام الحادث الموجود
كذلك به تعالى وقدحوا في البراهين المشهورة بين المتكلمين على هذا
المطلب وتحاشوا عن اجماع العقلاء ما خلا المجوس القائل بجواز
قيام الصفات الكمالية الحادثة به تعالى بل ادعوا موافقة اكثر
العقلاء في الحقيقة وان انكروه باللسان قالوا ان الجبائية وان
ذهبوا الى ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل ولكنهم
اعترفوا بحدوث المريدية والكارهية في ذاته كالسامعية و
المبصرية الحادثتين بحدوث المسموع والمبصر وان ابا الحسين يثبت
علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم
القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين
والفلاسفة اثبتوا عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى
مع قولهم بوجود الاضافات وجوابهم عن هذه الدعوى ان كلا
من هؤلاء انما اثبت نوعا من الاضافة الغير الموجودة في الخارج
عندهم حتى الفلاسفة فان المعية والقبلية غير موجودتين في الخارج
عندهم وان ادعوا وجود اكثر الاضافات وبالجملة هذا الخلاف بينهم

وبين غيرهم خلاف مشهور ولتحقيقه على التفصيل مقام آخر ثم ان
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ذكر عن اعيان المعتزلة اقوالا
قريبة من بعض الوجوه مما نحن فيه مخالفة لما نقله المتأخرون
عنهم فانه نقل عن العلاف في الثانية من قواعده التي انفرد بها
عن اصحابه انه اثبت ارادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريدا
بها وقال هو اول من احدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون
ثم في التاسعة منها برواية الكعبي عنه انه قال ارادة الله غير المراد
فارادته لما خلق هي خلقه له وخلقه للشيء عنده غير الشيء بل الخلق
عنده قول لا في محل ولا يخفى ان هذه الرواية انما هي تفصيل
القول الاول فلا مخالفة بينهما في المعنى كما يفهم من سياق
كلام الشهرستاني وكذا نقل عن النظام ان الباري تعالى ليس
موصوفا بها على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا في افعاله فالمراد
بذلك انه خالقها ومنشئها على حسب ما علم واذا وصف بكونه
مريدا لافعال العباد فالمعنى انه امرها ولا يوافق بل لا يناسب
هذا القول من النظام ولا شيء مما نقل من العلاف في الارادة ما مر

من كونها فيه تعالى عين الداعي كما نسب اليهما شارح المواقف
ومن تبعه في مبحث الارادة مع انه نسب الى العلاف في ذكر تفصيل
مقالات المعتزلة القول بارادات لا محل لها مثل ما نقله
الشهرستاني عنه وصرح بانه هو الاصل في هذا المذهب وتبعه
فيه غيره وكذا نقل الشهرستاني عن الكعبي انه انفرد عن استاده
ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط بمسائل وعد منها ان ارادة الباري تعالى
ليست صفة قائمة بذاته ولا هو مريد لذاته ولا ارادته حادثة
في محل او لا في محل اذا اطلق عليه انه مريد فمعناه انه عالم قادر غير
مكره في فعله واذا قيل انه مريد لافعاله فالمراد انه خالق لها
على وفق علمه واذا قيل هو مريد لافعال عباده فالمراد انه
امر بها ونسب صاحب المواقف هذا القول الى الخياط ونقل
عن الكعبي انها في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل
غيره الامر به واين هذا من ذاك فمذهب الكعبي على ما نقل عنه
الشهرستاني شبيه بما نقله برواية الكعبي ايضا عن بشر بن المعتمر
افضل علماء المعتزلة ان ارادة الله تعالى فعل من افعاله وهي على

وجهين صفة ذات وصفة فعل فاما صفة الذات فهو جل وعز
لم يزل مريدا لجميع افعاله ولجميع طاعات عباده فانه حكيم ولا يجوز
ان يعلم الحكيم صلاحا وخيرا ولا يريده واما صفة الفعل فان
اراد بها فعل نفسه في حال احداثه فهي خلق له وهي قبل الخلق لان
ما به يكون الشيء لا يجوز ان يكون معه وان اراد بها فعل عباده
فهي الامر به انتهى اذ حاصلهما بعد التنقيح يرجع الى انها تطلق على
ثلثة اوجه من جملتها ان لا يلاحظ فيها خصوص فعل الا ان بشرا
اطلق عليها بهذا الاعتبار صفة الذات دون الكعبي فانه ارجعها
حينئذ الى السلوب على طبق ما نقل القوم عن حسين النجار انه ذهب
في احد قوليه الى انها فيه تعالى عبارة عن كونه غير مقهور ولا مغلوب
واعترض عليه الفخر الرازي بانه يلزم ان يكون الجماد والنائم مريدا
واصلحه التفتازاني في شرح المقاصد بان الكلام في ارادته تعالى
فتأمل واما القول الآخر للنجار فهو ما ذكره الفخر الرازي في
الاربعين في كلام لضبط الاحتمالات وشرح الاقوال الخمسة من
الناس نحو من الحصر هي قولا النجار واقوال الاشاعرة والكرامية والجبائية

وهو ان الارادة معللة بذاته تعالى وذلك لانه قال انه مريد لذاته ثم ابطله في جملة ابطال كل واحد منها سوى قول الاشاعرة بقوله واما قول من قال كونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايض باطل لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا كونه مريدا والمعلوم غير ما هو غير معلوم انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ناش من عدم تحقيق معنى العينية والحق في ابطاله ما سبق في ابطال مطلق قدمها ولكنه مرتب على مذاق الاشاعرة وقد وقع في هذا المقام عن صاحب المواقف شئ مردد بين الخبط وتعمد الكذب وما شابههما هو انه نقل هذا الضابط عنه في خاتمة مبحث الارادة مصدرا بقوله قال الامام فاضاف اولا الى الاقوال الخمسة قولا سادسا نسبه الى ضرار وهو ان ارادته تعالى نفس ذاته ونقل القول الآخر عن النجار بعنوان انها معللة بذاته ثم اورد ما ابطل به الامام هذا القول من النجار في ابطال قول ضرار وسكت عن ابطال القول المذكور ولم يتوجه اليه اصلا فادخل مذهب آخر في جملة ضابط منقول عن شخص بدون اشعار ثم الفرق بين كون

ذكر ما وقع لصاحب المواقف في ضبط الكذب المتعلقة بالارادة

الارادة نفس ذاته وكونها لذاته مع انه كلام شائع بين القائلين بالعينية للتعبير عنها ثم تخصيص ما ذكر في ابطال مذهب خاص في المنقول بابطال مذهب آخر لا اثر له فيه ثم عدم التعرض لابطال هذا المذهب المنقول اصلا لا توجيه له من سبيل العادة الا ما ذكرنا فافهم

المبحث الخامس المتكلمون من المعتزلة والاشاعرة بعد اتفاقهم على ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لظهور ان الانسان قد يريد شرب دواء ولا يشتهيه لكراهته وقد يشتهي طعاما لذيذا ولا يريده لظنه بضرره وعلى انها مغايرة للتمني فانه قد يتمنى المحال ولا يريده اختلفوا فذهب كثير من المعتزلة الى ان حقيقة الارادة في المخلوق ايض هي الداعي الا ان الداعي فيه اعم من العلم بالنفع والاعتقاد والظن به ويسمى فيه ايض كثيرا بالداعية وذهب جمع منهم الى انها فيه ميل يتبع تلك الداعية وذهب الاشاعرة الى انها مطلقا صفة موجودة مخصصة بذاتها لاحد طرفي المقدور بالوقوع فالطائفة الاولى صوروا عقيدتهم بان نسبة قدرة الانسان مثلا الى طرفي الفعل والترك على السوية فاذا انضم

ذكر الاختلافات الواقعة في حقيقة ارادة العبد وبيان ما يتوجه على دلائلهم

اليها تلك الداعية حصل الرجحان المطلوب فصدر الراجح عن الفاعل بدون احتياج الى شئ آخر فتكون هي الارادة والطائفة الثانية بانا نجد من انفسنا بعد حصول تلك الداعية ميلا مغايرا لها مرتبا عليها ضرورة لا يصدر الفعل عنا بدون حصوله وان كانت الداعية حاصلة والطائفة الثالثة بانا قد نعلم ان الارادة حاصلة بدون شئ من الداعية والميل الذي يتبعه فلا يصح تفسيرها باحدهما وذلك لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان الى مطلوبه الذي هو النجاة منه يختار احدهما المستلزم له على الآخر بالارادة بدون داع باعث لخصوصه من اعتقاد نفع مختص مثلا او ميل تابع له وكذلك العطشان بالنسبة الى قدحين متساويين والجائع الى رغيفين كذلك ثم ان الطائفة الاولى ردت على الثانية بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذي ذكر تموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة

اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه يحصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له هكذا ذكره شارح المواقف على طبق تلخيص المحصل ويمكن ايض ان يقال في الرد عليهم ان حقيقة الارادة غير مختلفة باختلاف المريدين لظهور انها معنى واحد يحمل المشتق منه على الواجب تعالى وعلى المخلوقين بمعنى واحد كسائر الصفات على ما تقرر في محله فتكون مشتركة معنوية بينهما لا تفاوت لها فيهما الا باعتبار اختلاف مصداقها فانه كما مر تصويره لا مصداق لحصولها في الواجب تعالى من الموجودات بعد ذاته المقدسة الا المراد لا غير بخلاف المخلوقين اذ حصولها فيهم محتاج الى امور موجودة اخر فعلى هذا لا يتصور ان يكون حقيقة الارادة في اي مريد كان عبارة عن الميل المستحيل في حق الواجب تعالى اتفاقا بل يجب ان تكون عبارة عن شئ قابل للشركة المعنوية في الجميع فتدبر والطائفتان اتفقتا على رد الثالثة بان الطرفين في الامثلة المذكورة وان كانا متساويين بحسب الظاهر ولكن يحكم بديهة العقل بانه ما لم يترجح احدهما على الآخر عند الفاعل بملاحظة نفع مخصوص ولم يتشعر به

لم يختر وان لم يحصل له الشعور بالمرجح وفرض التساوي
من جميع الوجوه عنده لا يستلزم الوقوع وبالجملة قام بتقريب
النزاع في حقيقة الارادة بين متأخري المعتزلة وبين الاشاعرة
ومن وافقهم كمتقدمي المعتزلة نزاع آخر في جواز الترجيح بلا مرجح
وامتناعه والتحقيق ان جمهور تلك الطوائف لم يصيبوا في شيء
من النزاعين ما هو الصواب فيه اما في الاول فلما مر من ان
الارادة مطلقا امر غير موجود في نفسه لئلا يلزم احتياجه الى
ارادة اخرى واقتضاء كل من هذه المذاهب كونها عرضا موجودا
من الكيفيات النفسانية ظاهر وايضا لا شك في انه يتوجه المدح
والذم من العقلاء على ارادة الحسن وارادة القبيح فيجب ان
يكون من فعل المريد مع ان الداعي والميل وكذا ما ادعته الاشاعرة
من صفة اخرى موجودة في نفسها يجب ان يكون من فعل الله تعالى
في العبد اتفاقا وايضا ما مر من المحاورات والاستعمالات الدالة
على مغايرة العلم والارادة بحسب وجدان العقل لا يجري نظيره في
الميل ايضا فان الميل يتعدى الى مفعوله بالى والارادة بنفسها او باللام

بيان ان المتقدمين لم يصيبوا كالمتأخرين في حقيقة الارادة وتقريرانه لم يتحقق في جواز التام

المقوية فيظهر انها امر غير الداعي والميل كما توهم اهل المذهبين
الاولين وايضا يلزم على كل من هذه المذاهب ان يكون العبد
مجبورا في سائر افعاله الارادية سواء فرضت هذه الارادات
مخلوقة للعبد او لله تعالى فيه فانها على التقديرين انما يجب ان
تكون متعلقة بطرف واحد من الفعل والترك دون مقابله بديهة
واتفاقا كيف ولو فرض تعلقها بكل من الطرفين يجب ان يكون
وقوع احدهما من الفاعل اتفاقيا او ان يكون التخصيص مستندا
الى غير الارادة واذا كانت متعلقة بطرف واحد فحسب فلا يصح
صدور الطرف الآخر عن الفاعل بالاختيار لئلا يلزم وقوع فعل
اختياري عنه بدون الارادة مع تلازمهما فيلزم عدم الاختيار
وخلاف الفرض واذا لم يصح الطرف الآخر وجب صدور طرف واحد
فقد لزم الجبر ولا ينفع فيه ان يقال الوجوب بالاختيار والارادة
لا ينافي الاختيار كما مر مرارا وكانه لظهور ذلك اعترفت الفلاسفة
على ما نقل عنهم بعد قولهم بوجوب صدور الفعل عن القدرة
وسائر الاسباب المخلوقة له تعالى في العباد بانهم موجبون في افعالهم

ولعل من نقل عنه من المتكلمين كالنظام والعلاف وجعفر بن حرب
وجماعة من قدماء معتزلة البصرة ان ارادة المخلوق ايضا لافعال
نفسه تكون موجبة للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو ما نجده
من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه فانه قد يتقدم على
المراد فلا يتصور ايجابه نظرا الى ان الارادة قد ينتهي الى وقوع
فعل المراد بلا فتور وقد لا ينتهي بل ينفسخ وينقلب الى التعلق
بضده فسماها بكل اعتبار اسما يناسبه وحكم بان الاولى
موجبة لعدم صحة وقوع خلاف مقتضاها فرضا دون الثانية
فلا يلزم عليه القول بارادتين احديهما متقدمة غير موجبة و
الاخرى مقارنة موجبة كما صرح به في شرح المواقف وغيره فانه
بعيد جدا هذا هو الكلام في النزاع الاول واما في النزاع
الثاني وهو الترجيح بلا مرجح فلان ما ذهب اليه الاشاعرة و
قدماء المعتزلة من جوازه بديهي البطلان عند المحققين وما
ذهب اليه متأخرو المعتزلة ومن تبعهم من استحالته وان كان
حقا لكنهم بما ادعوه كلهم سوى محمود الخوارزمي ومن تبعه منهم

بيان ان المختلف ... في جواز الترجيح بلا مرجح ... ان الاشاعرة ...

من وجوب احد الطرفين وجوبا سابقا بالنسبة الى المرجح المذكور
لزمهم ان يحكموا بامتناع وقوع شيء منهما اذا فرض في كل منهما
داع مختص مساو لما في الطرف الآخر في القوة والضعف لئلا
ينافي تجويز تعيين طرف واحد للوقوع وجوبا وكذا باستحالة
وقوع الطرف الضعيف اذا فرض داعياهما مختلفين قوة وضعفا
بطريق اولى فلزمهم ان يلحقوا بما لا مرجح من داع مخصوص في
شيء من طرفيه فرضا كالامثلة المشهورة مثل هاتين الصورتين
ايضا في حكم الاستحالة او ان يأخذوا في مفهوم المرجح معنى القوة
والغلبة ليعم مثلهما ايضا والحق في هذا المقام ما اختاره الاستاد
دام ظله في حواشي العدة وهو انه لا بد ان يكون في كل من
الطرفين داع مختص به مرجح لايقاع الفاعل المختار اياه ولا
يجوز خلو طرف عنه اقل ما في الباب خيرية الوجود في طرف الفعل
واصالة العدم في مقابله فيجوز للمختار في كل صورة ان يختار
ايا من الطرفين باعتبار ما فيه من الداعي المختص سواء فرض
الداعيان متساويين في القوة والضعف او مختلفين فيهما حتى

انه لا يمتنع ان يرجح المختار طرفا بالداعي الضعيف مع وجود القوي
في مقابله وليس هذا بترجيح المرجوح مطلقا بل هو ترجيح مرجوح
من جهة راجح من جهة اخرى باعتبار الرجحان المذكور وهو جائز
بل واقع كما في المسلم الفاسق والشديد المرض الغير المحتمي انما
المحال البديهي اختيار المختار الطرف الخالي من الداعي المختص
والسر في وجوب اشتمال كل من الطرفين في الافعال الاختيارية
على الداعي المذكور وجوب صحة وقوع كل منهما من المختار
ليصح الاختيار مع ما يحكم به العقل ضرورة من امتناع وقوع
شئ منهما منه بدون الداعي المذكور وقد نقل الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل عن النظام انه قال لا بد من وجود خاطرين
يأمر احدهما بالفعل والآخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى و
هو موافق لهذا التحقيق ان لم ينضم اليه القول بالوجوب كما مر
واذا احفظت هذا الاصل على هذا الوجه انفتح لك باب دفع
كثير من الشبه المشهورة المبنية على عدم فهم معنى الترجيح بلا مرجح
فتدبر وليعلم ان القائلين باستحالة الترجيح بلا مرجح وكذا

القائلين

وكذا قال الفاضل الدواني في بيان استحالة الترجيح بلا مرجح مع ما يتعلق به

القائلين بجوازه كل منهما يدعي الضرورة في مطلوبه ويعد المخالف
مكابرا ومما يزيد على ذلك غيرات الفاضل الدواني في حاشيته
القديمة على شرح التجريد بين استحالته بقوله لان تعلق الارادة
باحد الطرفين دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين
من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم
التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت
على ما يساويها من دون مرجح فتأمل انتهى واورد عليه الاستاد
دام ظله في حواشي العدة بعد تمهيد ان معنى الترجيح بلا مرجح
تخصيص القادر احد مقدوريه بالوقوع بدون داع مختص و
معنى الترجح بلا مرجح المستحيل بديهة واتفاقا وجود الممكن بلا
فاعل انه اذا اراد بالمرجح في قوله ان كان لا لمرجح الفاعل فنختار
شقا ثالثا ونقول لا نسلم ان المرجح تعلق الارادة بذلك
التعلق بلا مرجح فاعل المراد بدون تأثير على حدة في تعلق الارادة
فان التأثير في تعلق الارادة نفس التأثير في المراد وان اراد
بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول ونقول لا نسلم لزوم الترجح

بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا فاعل فان فاعل المراد فاعل لتعلق
الارادة بتأثير واحد منسوب الى المراد بالذات والى تعلق
الارادة بالعرض ثم قال وقوله فتأمل كأنه اشارة الى ان قوله
ثم ان مجموع التعلقات الى آخره محل تأمل فان المرجح للمجموع
مجموع ما قبل الاخير ولهذا المجموع ما قبل الاخير منه وهكذا
الى غير النهاية فلا محذور الا التسلسل انتهى ولا يخفى انه يمكن
ان ينبه على استحالة الترجيح بلا مرجح او يستدل عليها على تقدير
تسليم عدم ضروريتها على ما ادعاه المخالف بان يقال ترجيح
احد الطرفين على الآخر فعل من افعال الفاعل المختار قد يمدح
عليه وقد يذم وكل فعل كذلك يجوز ان يقابل من العقلاء
بقولهم لم فعلته بديهة ينتج ان الترجيح المذكور يجوز ان يقابل
بلم ومعلوم ايضا بديهة ان كل ما يجوز فيه ذلك يكون معللا
في نظر الفاعل المذكور بشئ فينتج ان الترجيح المذكور معلل
بشئ عنده وهذا هو المراد بالمرجح فانه بمعنى الداعي المفسر
بالعلم بالنفع او ما يشبهه كما مر فتدبر فان قلت لم لا يجوز

تحرير تنبيهات او دلائل حجيه علي استحالة ترجيح بلا مرجح

ان يكون

ان يكون الشئ المعلل به الفعل هو الارادة قلنا قد عرفت
مما مر ان التعليل بها غير مقبول لجواز نقل الكلام اليها فان
السؤال بلم كما يجوز في الترجيح يجوز في الارادة بلا فرق معتد به
ويمكن ايضا ان يقال لو صح من المختار اختيار احد الطرفين
في وقت بلا مرجح اي بلا داع مختص هو العلم بنفع فيه او ما يجري
مجراه لما صح منه وقوع الطرف الآخر في شئ من الاوقات وهو
بديهي البطلان بيان الملازمة انه لو جاز ذلك لكان اختصاص
الوقتين بما اختص به بمخصص بديهة واتفاقا فلا يخلو من انه
اما خصوص الفعل او خصوص الوقت او ذات الفاعل او ما
عدا العلم والارادة من صفاته او احدهما لظهور عدم امكان
مدخلية شئ آخر في التخصيص المذكور والاربعة الاول باطلة
بالاتفاق واما الخامس فان كان علما فيستلزم الخلف مع المطلوب
وان كان ارادة فاما ان يكون مخصصة لذاتها فلا يصح معها وقوع
خلاف مقتضاها وهو الايجاب فيستلزم الخلف من جهة اخرى واما
ان يكون لغيرها ولا غير هناك يصلح لهذا التخصيص الا العلم كما عرفت

المتقدمة

فيستلزم ايض الخلف الموافق للمطلوب فان قلت قد اشتهر ان وجوب
الشئ بالارادة والاختيار لاينافى الاختيار فعلى ذلك لايلزم
من كون الارادة مخصصة لذاتها خلاف ما فرض من الاختيار
قلنا قد مر ان ذلك الوجوب لاينافى القدرة بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل واما منافاته للقدرة والاختيار المعتبر
فيهما صحة الفعل والترك كما هو المطلوب فبينة وانكارها مكابرة
فتذكر ويمكن ايض ان يقال لايمكن ان يتساوى فعل شئ مع تركه
فى الواقع بجميع الاعتبارات بدون رجحان لاحدهما على الآخر
اصلا وذلك لانه مع قطع النظر عن اصالة العدم فى جانب الترك
ان تساوى ما فى الطرفين من جهات الرجحان فيترجح باعتبار
انضمامها جانب الترك وكذلك ان كان جانب الترك راجحا
بالطريق الاولى وان كان جانب الفعل راجحا فاى قدر فرض فيه
من الرجحان وان كان قليلا جدا الايمكن ان يعارضه اصالة العدم
فانها امر لايعادل شيئا من وجوه رجحان الفعل بل يغلب عليه كل
شئ وهو ظاهر فمع انضمام تلك الاصالة الى جانب الترك يكون

ايض جانب الفعل باقيا على رجحانه وقد بنى الاستاد دام ظله
فى حواشى العدة على هذه المقدمة برهانا على نفى الاباحة العقلية
فاذا لم يمكن تساوى الطرفين بحسب الواقع لايمكن ايض عند العالم
بجميع جهاتهما كالواجب تعالى فيكون احد الطرفين فى جميع الصور
راجحا على الآخر عنده ولا شبهة فى انه مع ذلك يقع منه الراجح
البتة فيبطل ما توهمه الاشاعرة من جواز الترجيح بلا مرجح عليه
تعالى كما تمسكوا به فى دفع شبهة مشهورة قوية من الفلاسفة على
قدم العالم واشار اليه المحقق الطوسى فى التجريد بقوله والمختار
ترجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم بعد دفعها او لا بمااختاره
من وجوه الدفع بقوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله اشعارا بان طوائف المتكلمين مع اختلاف اصولهم يدفعها
كل منهم باصله فلا تتم على احد منهم مع كونها عند الفلاسفة
معدودة فيما لا مدفع له وقد توهم الشارح الجديد ان كلا
من تينك العبارتين اشارة الى دفع شبهة على حدة فيلزم
على ذلك ان يكون المحقق قدس سره قنع فى دفع شبهة منهم

بما يكون باطلا عنده بديهة وهذا غير لائق بشانه فافهم وبالجملة
اذا ثبت استحالة الترجيح بلا مرجح فى الواجب تعالى ثبت فى غيره ايض
بالاجماع المركب من العقلاء فانهم متفقون على عدم الفرق فيه بينهما
كما يظهر بالتتبع فيكون محالا مطلقا وهو المطلوب فان قلت
مدار جواز الترجيح بلا مرجح ليس على مساواة الفعل والترك
بل من صورة مساواة الفعلين المختلفين كما صوروه فى الامثلة
المشهورة فلابد من بيان بطلان مساواتهما ايض حتى يتم المقصود
قلنا عدم جواز مساواة الفعل والترك مستلزم لعدم جواز
مساواة الفعلين المستلزم كل منهما لامحالة لترك الآخر ايض
عند التامل مع ان اثبات عدم الجواز فى مادة خصوصا ما دة
الفعل والترك التى هى العمدة فى حق الواجب تعالى بعد انضمام
الاجماع المركب اليه يكفى فى اثبات المقصود كما لا يخفى فتدبر

المبحث السادس لاشك فى ان الارادة تقابل الكراهة
والظاهر ان تقابلهما من باب التضاد الحقيقى عند جميع الطوائف
وقد صرح المحقق الطوسى فى التجريد بانهما نوعان من العلم

فام من اختلافهم فى حقيقة الارادة جار فى الكراهة ايض فان
من فسرها بالعلم بالنفع مثلا يفسر الكراهة بالعلم بالضرر ومن
فسرها بالميل التابع لهذا العلم يفسر الكراهة بالانقباض الذى
يتبع العلم بالضرر ومن فسرها بانها صفة مغايرة لهما يفسر
الكراهة بانها صفة اخرى مغايرة لمقابليهما مقابلة لها ثم ان
ههنا خلافا مشهورا فى ان ارادة الشئ هل هى عين كراهة
ضده ام لا ذهب الاشعرى الى الاول مستدلا بانها لو كانت
غيرها لكانت اما مثلها او ضدها او مخالفتها لانحصار
النسبة بين كل مفهومين فى هذه الثلاثة والكل باطل اما الاول
فلاستلزام كل منهما امتناع الاجتماع بينهما وظاهر انه ليس
كذلك واما الثالث فلان المخالفة كما فى السواد والحلاوة
مثلا مستلزم لجواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر
كالسواد مع المرارة والحلاوة مع البياض فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان

وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع كراهته لان ضد ارادة
الشئ ارادة ضده وقد اجيب عنه في المشهور بالمنع والمعارضة
اما المنع فهو على ما حرره الشارح الجديد للتجريد انا لا نسلم
ان اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان
يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم
ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع
كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين انتهى ولا يخفى ان
حق العبارة ان يقول في التمثيل كالعلم والقدرة للنوم فلا تغفل
واما المعارضة فهي ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا
وضرورة وقد لا يشعر به فينفك الارادة عن كراهة الضد
فارادة الشئ لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون
نفسها وقد قيل في دفع هذه المعارضة ان الشيخ الاشعرى
لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان
ارادة الشئ عين كراهة ضده حال الشعور بالضد وقال
شارح المواقف ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت

اليه

اليه انتهى والوجه اما انه تخصيص في دعوى مطلق بلا اشعار من
المدعي به بل بخلافه كما يدل عليه دليله وانما الكلام معه لا مع المخصص
واما انه لا يتم المقصود مع التزام ذلك ايضا فان غاية ما يمكن
ان يقال المراد ان ارادة الشئ الذى يكون ضده مشعورا به
نفس كراهة ضده المشعور به فيرد عليه ان حقيقة الارادة لا يختلف
بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر وبالجملة
لم يثبت ان ارادة الشئ عين كراهة ضده كما ادعاه الاشعرى
بل ظهر تغايرهما فعلى هذا هل يكون الارادة مستلزمة لكراهة
الضد مطلقا او بشرط الشعور به او لا استلزام ايضا بينهما اصلا
واحتمال الاستلزام المطلق ظاهر البطلان بناء على ما عرفت
من جواز انفكاكها عنها في بعض الصور ولم يذهب ايضا اليه
احد واما الاستلزام بشرط الشعور بالضد فقد ذهب اليه
الباقلاني والغزالي بناء على ان الضد المشعور به لو لم يكن
مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال واجيب بمنع
كل من المقدمتين لجواز عدم تعلق شئ من الارادة والكراهة

بالضد ولو كان الضد مشعورا به والجواز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه ارادة على السواء او يترجح احدهما بحسب ما فيه من
المصلحة وصاحب المواقف اكتفى بالمنع الاخير ورده السيد الشريف
في شرحه بانه انما يتاتى على تقدير تفسير الارادة باعتقاد النفع
او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل
مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم
اجتماعهما معا انتهى ولا يخفى ان حاصل المنع الاول وارد بعنوان
المعارضة على الاشعري ايض فانه يدفع ما ادعاه من العينية
والعجب ان القوم لم يتفطنوا به مع ظهوره جدا واما الثاني
فلا يرد عليه اذ يمكنه ان يرده عن نفسه بمثل ما رد عن الباقلاني
استظهارا بمذهبه في الارادة وقد اشار اليه الشارح الجديد ثم
ان المحقق الطوسي اختار في تلخيص المحصل مذهب الباقلاني فقال
الصواب ان يقال ارادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن
بالضد وحكم في التجريد بلزوم كل من الارادة والكراهة للاخرى مع
تقابل المتعلقين فقال الشارح لعل المص حيث غير الضد الى المقابل

ذكر نقض المتقدم على رد على الاشعري وادعاه العينية

اراد تصحيح هذا المذهب يعني مذهب الباقلاني اذ لا شك ان
ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال
وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان
بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ثم قال ويندفع
عنه المنع الاول اعني قوله الجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا
ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب
واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة
دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد
الضر انتهى ولا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يندفع عن المص ايض بل
عن جميع القائلين بان الارادة هي الداعي بناء على ما مر نقله
من تلخيص المحصل وغيره وحاصله انهم لم يريدوا به مطلق
اعتقاد النفع مثلا بل اعتقادا قويا من القادر التام القدرة
مخصصا لاحد الطرفين بل موجبا له بالوجوب السابق كما هو المذهب
المقرر للمص ومن وافقه ولا يتصور ان يتعلق الارادة بهذا المعنى
ايض بكل من الطرفين كيف وفرض تعلقها بكل منهما مع كونها

دفع بحث الشارح على مختار المحقق

موجبة مستلزم لوجوب وقوعهما جميعا وقد ظهر من هذا
امكان مثل هذا التوجيه من جانب القائلين بكونها هي الميل
التابع للداعي ايض فيسقط هذا المنع عن جميعهم فليس بموجه صح
المبحث السابع قال السيد المرتضى قدس سره في مسئلة له
في تكذيب المنجمين واحكامهم انه لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع
الحيوة عن الفلك وما يشتمل عليها من الكواكب وانها مسخرة
مدبرة ومصرفة وذلك معلوم من دين رسول الله صلى الله عليه
وآله ضرورة انتهى ومعلوم ان ما لا حيوة له لا يجوز ان يكون له
ارادة باتفاق العقلاء فالقول بثبوت الارادة للافلاك على
ما هو المقرر بين الفلاسفة معارض باجماع المسلمين وخلاصة
شبهتهم على هذا المطلب ان الفلك جسم متحرك فحركته اما
طبيعية او ارادية او قسرية لانها اما مستندة الى خارج عن المتحرك
ممتاز عنه في الوضع والاشارة اولا والثاني لا يخلو من ان يكون
له شعور بما يصدر عنه من الحركة اولا فالاولى هي القسرية والثانية
الارادية والثالثة الطبيعية لا جائز ان تكون حركة الافلاك

طبيعية

طبيعية لان كل وضع يتركه المتحرك بالاستدارة طالبا لآخر يكون
تركه عين التوجه اليه فيكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال
بديهة ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف
الطبع فحيث لا طبع لا قسر وايض لو كانت قسرية لكانت على موافقة
القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطؤ وتوافقها
في المناطق والاقطار ولا يتصور هناك قسر الا من بعضها
لبعض لكن ليست متشابهة ولا متوافقة كما شهدت به الارصاد
فتعين ان تكون ارادية ولا يخفى انها مقدوحة من وجوه كثيرة
منها امكان عدم تسليم اصل الحركة في الافلاك والذي
عول عليه الرياضيون منهم من المشاهدة انما يدل على حركات
الكواكب وما ضموا اليها يدل على حركات الافلاك من امتناع
الخرق والالتيام الموقوف على عدم جواز الحركة المستقيمة فيها
لكن لا يلزم تحدد الجهات قبلها لو سلم فانما هو مخصوص بالمحدد
ومع ذلك لا يثبت حركته لجواز استناد الحركة اليومية الى بعض
ما في جوفها من العناصر او كله بان يتحرك من المغرب الى المشرق

مع جميع ما فيه باى وضع كان ولا يندفع هذا الاحتمال بما اوردوا
في دفع حركة الارض كما لا يخفى واما ما اعتمد عليه الطبيعيون في اثبات
حركاتها موقوف على مقدمات كثيرة اكثرها في محل المنع كما تقرر
في محله ومنها امكان منع عدم جواز الحركة الطبيعية عليها
قولهم لان كل وضع انه ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه
وهو عندهم لا يعاد بل غايته انها توجهت الى مثله واستحالته ممنوعة
ولو عللوا عدم جواز الطبيعية عليها بان المتحرك بالاستدارة يطلب
وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء
المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور
والارادة لامكن النقض بمثل حركة الحجر من علو الى سفل بطبعه لان
اية نقطة تفرض في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركها
ولو دفعوا هذا النقض بان مطلوب الحجر بالطبع هو الحصول في
الحيز الطبيعي لا النقاط المفروضة لامكن الجواب بان مطلوب الفلك
ايضا يجوز ان يكون نفس الحركة لا الاوضاع ومنها امكان
منع عدم جواز القسرية عليها قولهم لان القسر انما يكون انه ممنوع

اذلا

اذ لا يلزم من عدم الطبيعية استحالة القسر فانه عبارة عن تحريك
مبدأ خارجي اياها وهو لا يتوقف على اقتضاء المتحرك خلافه
بالطبع وما ذكروا من ان العادم للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم
ان تكون الحركة مع العائق كهي لا معه مدفوع بوجوه مفصلة في محلها
ولنا على دليلهم على هذه المقدمة نقض لطيف ذكرناه في كحل الابصار
على انه لا يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا تكون
هناك طبيعة تقتضي ميلا مخالفا لهذه الحركة لجواز ان تكون تلك
الحركات مخالفة لميول طبايعها واما ما ذكروه من وجوب تشابهها
على تقدير كونها قسرية فمبني على انحصار القاسر في الافلاك وهو
ايضا ممنوع ثم مع جميع ذلك يمكن المعارضة معهم بوجه دقيق
الزامي هو انهم نفوا الحركة الطبيعية عن الافلاك وادعوا انها
ارادية بناء على ان ترك وضع وطلب وضع آخر مناف لاقتضاء
الطبع بل من مقتضيات الارادة فلا يخلو من انهم تخيلوا لتلك الاوضاع
المتجددة انا فانا ارادة قديمة ذات تعلقات غير متناهية على
طبق الاوضاع المذكورة او ارادات متجددة كذلك وكل من الشقين

وسنشير اليه في مبحث الاربعة المناسبة من هذا الكتاب

مع كونه مستلزما للتسلسل المحال بالبراهين التي تقررت في محلها
يمكن ابطاله بانه يلزم بين كل وضعين منها بسبب حوادث غير
متناهية هي تلك التعلقات او الارادات انحصار ما لا يتناهى
بين الحاصرين وهو محال بديهة واتفاقا من جميع العقلاء

الاربعة المتناسبة

تعريف الاربعة المتناسبة وما يتعلق بها من النسبة وتوضيح الاقسام

عبارة عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثاني
كنسبة الثالث الى الرابع فالمراد بالتناسب ههنا تشابه حينئذ
النسبتين ومعنى النسبة ههنا اينية احد المتجانسين منها
عند الآخر هذا على ما حرره المحقق الطوسي قدس سره
ما في نسخة الحجاج من مصادرات المقالة الخامسة من كتاب
اقليدس واما ما نقله من نسخة ثابت في تعريفها من انها
اضافة ما في القدر بين مقدارين متجانسين فلا يخلو من
حزازة اذ عدم توسط شيء بينهما صالح لحملية النسبة المذكورة
يستلزم ان يرتكب لتصحيح الحمل على قيامها بكل منهما ثم لاستحالة
ذلك في شخص واحد يجب ان يحمل على قيام شخصين متماثلين

من

من نوع منها بهما فلا يوجد في صورة اختلاف طرفيها كما هو المعتبر
فيما نحن فيه او على قيام نوعين من جنس منهما بهما وهو في غاية البعد
كما لا يخفى ولا يحسن اشتمال التعريفات على امثال ذلك وان كان
نظيره متعارفا في المحاورات بناء على الاختصار وظهور المقصود
فاحسن التعريفين هو الاول توضيحا انا اذا قلنا مثلا نسبة
الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة يكون حاصله ان
النصفية الحاصلة للاثنين بالنظر الى الاربعة مشابهة للتي حاصلة
في الخمسة بالنظر الى العشرة فاينية الاثنين عند الاربعة هي
كاينية الخمسة عند العشرة وليست النصفية المذكورة كما انها
قائمة بالاثنين مثلا قائمة بالاربعة ايضا بل القائمة بالاربعة هي
الضعفية ثم انه اعتبر تجانس المنسوب والمنسوب اليه لانه
لو كانا من جنسين كما اذا كان احدهما عددا والآخر خطا او
خطا والآخر سطحا او جسما لا يتصور الاينية المذكورة وذلك
ظاهر ثم ان المقدار لما انحصر في اجناس ثلثة هي الخط والسطح
والجسم التعليمي على ما هو المقرر تكون النسبة المذكورة باعتبار المنسوب

والمنسوب اليه المعتبر فيهما التجانس المذكور لا تخلو عن اربعة
وجوه نسبة عدد الى عدد او خط الى خط او سطح الى سطح
او جسم الى جسم لكن لما كان اعتبار التجانس انما هو في
المنسوب والمنسوب اليه لا في جميع الاربعة المذكورة فيمكن
ان تكون نسبة عدد الى عدد مشابهة لنسبة خط الى خط مثلا
وهكذا ترتقي الاحتمالات الى عشرة هي تشابه نسبة عددين
مع عددين ومع خطين ومع سطحين ومع جسمين ونسبة
خطين مع خطين ومع سطحين ومع جسمين ونسبة سطحين
مع سطحين ومع جسمين ونسبة جسمين مع جسمين وليعلم
ان هذه الاقسام انما هي احتمالات تشابه النسب القائمة
ببعض تلك الكميات بالنظر الى بعض آخر منها واما بعد ملاحظة
ما ينطبق على احديهما من غيرها كالحركة والزمان المنطبقين
على المسافة الموافقة للعدد التابعة له على بعض في حقيقة المقادير
كالقائلين بتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى والموافقة لغيره من
المتصلات التابعة له على مذهب آخر فيها كما هو المشهور وايضا

مذهب

بعد ملاحظة الوزن والقوام والميل وما شابهها من الكيفيات
التي يمكن ان يجري في مراتبها الممكنة نظير ما يجري في الحدود المتصورة
في اقسام المقادير من النسب تتضاعف الاحتمالات الى حد
يشكل ضبطها خصوصا اذا انضم الى المجموع صور اخرى حاصلة
من ملاحظة بعض الخصوصيات كالتوالي والتماثل في الواسطة
وسيما اذا لوحظ في كل صورة اوضاعها الممكنة كعكسها وابدالها
وتركيبها وتفصيلها وقلبها وستحيط بما ينبغي الاطلاع عليه وعلى
احكامه ومما تمر من تلك الجملة على ما يسمح به الخاطر بحسب الحال
والمقام في ذيل ابحاث ان شاء الله تعالى **البحث الاول**
استقر الاصطلاح على ان يسمى كل من الاول والرابع بالحاشية
والطرف وكل من الثاني والثالث بالوسط والواسطة فاذا
اتفق ان يكون نسبة الوسطين اي نسبة الثاني الى الثالث ايضا كنسبة
الاول الى الثاني كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الثمانية
الى الستة عشر يقال لهذه الاربعة باعتبار هذه النسبة متوالية
واذا اتفق ان يكون الثاني مثل الثالث كان يقال نسبة الاثنين

بيان اصطلاحات في تسمية الاربعة المتناسبة واوضاعها

الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية يقال لهذين الوسطين
المتماثلان ولهذه المقادير الثلثة المتناسبة وايضا اصطلحوا
على ان يسمى كل من الاول والثالث بالمقدم وكل من الثاني
والرابع بالتالي فاذا قلنا نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة
الى الستة يكون المقدم فيه كلا من الخمسة والعشرة والتالي كلا
من الثلثة والستة ثم انه يتصور في كل صورة منها ان تعرض لنسبتها
حالات مختلفة بحسب اختلاف اوضاع المقدم والتالي من العكس و
الابدال وغيرهما موافقة لها في الصدق والكذب بديهة او برهانا
فعكس النسبة وخلافها هو ان يجعل التالي مقدما والمقدم
تاليا كان يقال في المثال نسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة الستة الى
العشرة وابدال النسبة هو ان ينسب المقدم الى المقدم والتالي
الى التالي فيقال في نسبة الخمسة الى العشرة كنسبة الثلثة الى الستة
وتفصيل النسبة هو ان ينسب فضل المقدم على التالي الى التالي
فيقال نسبة الاثنين الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة وتركيب
النسبة هو ان ينسب مجموع المقدم والتالي الى التالي فيقال

نسبة

نسبة الثمانية الى الثلثة كنسبة الستة عشر الى الستة وقلب النسبة
هو ان ينسب المقدم الى فضله على التالي فيقال نسبة الخمسة الى
الاثنين كنسبة العشرة الى الاربعة فهذا هو تفسير العكس والابدال
والتفصيل والتركيب والقلب وقد احتاجوا الى تميز هذه الصور
بعضها من بعض بالوصف والاسم لترتب بعض الاحكام المطلقة
في الهندسيات على تلك الخصوصيات فاستعمل العكس في الشكل
الرابع والسادس من المقالة الخامسة من كتاب اقليدس
بلا بيان لاثباته بناء على انه غير محتاج الى البيان لانه يتبين
ببعض المصادرات والقلب في الثامن عشر منها بناء على انه
يتبين بعد بيان التفصيل والتركيب كما صرح به المحقق هناك
واما الابدال فقد برهن على اثباته في المقادير في السادس
عشر من الخامسة وفي الاعداد في الثالث عشر من السابعة
واما التفصيل والتركيب فهما مذكوران ايضا في بعض اشكال
الخامسة والسابعة وليعلم انه يتصور في هذا المقام اوضاع
اخر مسماة بالنظيرة والمنتظمة والمضطربة وغيرها مذكورة في

كتاب اقليدس فلا نطول الكلام بذكرها هنا لقلة الجدوى
وانه يمكن ان يستنبط باستعانته ما استخرجوا اوضاع غريبة
لم يتعرضوا لها ولم يسموها باسم كما اذا عكس المبدل فيقال
في المثال المذكور نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الستة الى الثلثة
وكما اذا نسب مجموع المقدم والتالي الى المقدم فيقال في
المثال نسبة الثمانية الى الخمسة كنسبة الستة عشر الى العشرة
ولكن للخوض في امثال ذلك باستخراجها وترتيب خصوص
احكامها عليها مما لا طائل تحته الا تشحيذ الذهن وامتحان
الفكر وفي المطالب المهتم بها المحتاج اليها ما يغني عن تلك
الخيالات **البحث الثاني** اعلم انه كما قد يتفق التماثل في الاربعة
بين الوسطين على ما مر ويسمى حينئذ بالثلثة المتناسبة
قد يتفق التماثل فيها بين الطرفين ايضا كما اذا قيل نسبة الاربعة
الى الاثنين كنسبة الثمانية الى الاربعة ولجوازها تين الصورتين
ذكروا ان اقل ما يقع فيه التناسب ثلثة حدود وذلك انما
يكون بتكرر حد واحد كما صرح به اقليدس في مصادرات المقالة

الخامسة

الخامسة فالمراد بهذا الحد ما يحصل بتكرره تماثل الوسطين
او الطرفين اذ لا يفيد فائدة اذا وقع التماثل بين المقدم و
التالي ووجهه ظاهر فيجب كون كل من المقدمين اما اعظم
من تاليه او اصغر وايضا لا يتصور فيها التماثل بين المقدمين
ولا بين التاليين لظهور استلزام كل منهما التماثل بين الآخرين
ايضا فتتحد النسبتان ويرتفع التشابه بينهما المعتبر في حقيقتها
فيجب ان يكون احد المقدمين اعظم او اصغر من الآخر وكذا
في التاليين فيبقى احتمال التماثل في الوسطين او الطرفين كما
ذكرنا ولكن على سبيل منع الجمع ويمكن ارجاع كل صورة منهما
الى الاخرى فمن بيان حكم احديهما يظهر حكم الاخرى بالمقايسة
فلو تماثل الوسطان وتثلث الحدود يكون التشابه بين نسبة
الاول مع الوسط ونسبة الوسط مع الاخير فان كان الاول
نصف الوسط مثلا يكون الوسط ايضا نصف الاخير فيكون
الاول نصف نصف الاخير اي ربعه وان كان الاول ثلث الوسط
يكون الوسط ايضا ثلث الاخير فيكون الوسط ثلث ثلث الاخير

اى تسعة وهكذا ولو لم يتما تلاو تربع الحدود يكون التشابه
بين نسبة الاول مع اول الوسطين ونسبة ثانيهما مع الاخير
فلو اتفق مثل تلك النسبة بين الوسطين ايضا وتوالت النسب
الثلث فان كان الاول حينئذ نصف الثانى يجب ان يكون
الثانى نصف الثالث والثالث نصف الرابع وان كان ثلث الثانى
يجب ان يكون الثانى ثلث الثالث والثالث ثلث الرابع فيكون
الاول فى الاولى نصف نصف نصف الرابع اى ثمنه وفى الثانية ثلث
ثلث ثلث الرابع اى جزءا من سبعة وعشرين جزءا منه وهكذا وهذا
معنى قول اقليدس فى مصادرات المقالة الخامسة واذا تناسب
ثلثة مقادير على الولاء كانت نسبة الاول الى الاخير هى نسبة الى الثانى
مثناة بالتكرير وكذلك فى الاربعة مثلثة وعلى قياس المقادير
المتسقة فى النسبة انتهى ففى الصورتين المذكورتين اى صورة التماثل
والتوالى يكون مجموع الطرفين اعظم من مجموع الوسطين ابدا و
كذا فى صورتين اخريين من غيرهما اوليهما ان يكون الاول اعظم
الاربعة والاخير اصغرها كان يقال نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة

الاربعة

الاربعة الى الاثنين وثانيهما ان يكون بالعكس كان يقال
نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة فتخصيص اقليدس
الاولى من هاتين بهذا الحكم فى الشكل الاخير من الخامسة مع
ظهور اشتراك الثانية معها فيه محل تامل واما فى غير هذه الصور
الاربع فيكون مجموع الوسطين اعظم من الطرفين كان يقال
نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة الى الستة واما فى جواز عكسه
فيه او عدم جوازه وفى امكان تساوى المجموعين او امتناعهما
فلم يحضرنى الآن حكم على طبق البرهان فمن اتفق له تحقيق هذا
المرام فليزين بحواشى هذا المقام البحث الثانى اعلم ان التشابه
بين النسبتين فى المقادير وما يتبعها مطرد متحقق بين جميع
اقسامها بمعنى انه اذا فرضت نسبة خاصة فى خط بالنظر الى
خط آخر يجب ان يتحقق مثل تلك النسبة فى سطح او جسم بالنظر
الى آخر من جنسه وهكذا ولكن يمكن ان لا يتحقق مثلها فى الاعداد
وما يتبعها بناء على ما هو المقرر المشهور من قبول المتصلات
الانقسام الى غير النهاية دون المنفصلة فانها يجب ان ينتهى فى

في القسمة الى حد لا يقبل قسمة اخرى لوجوب انتهاء انقساماتها
الى الواحد وهو العاد المشترك في الجميع فكل عددين متفاضلين
اذا القي عن اكثرهما بقدر اقلهما مرة او مرات حتى يبقى منه اقل
من ذلك الاقل ثم القي هذا الاقل من ذلك كذلك وهكذا
يجب ان ينتهي الى افناء احدهما البتة بخلاف مقدارين متفاضلين
متجانسين كخطين او سطحين فانه يمكن ان لا يفنى شيء منهما
بمثل الالقاء المذكور ابدا فيمكن ان يكون لاحدهما اية عند الاخر
لا يوجد مثلها في عدد عند عدد آخر وذلك كنسبة احد اضلاع
المربع الى قطره فان ذلك القطر وتر لقائمتين من مثلثين كل منهما
محاط به وبضلعين من المربع وكل وتر قائمة يساوي مربعه لمجموع
مربعي ضلعيه بشكل العروس من الاصول فلو فرضنا انطباق
الوتر او الضلع على عدد خاص كاثنين مثلا بفرض انقسام
احدهما الى قسمين متساويين يكون مربعه بهذا الاعتبار اربعة
فيجب على الاول ان يكون مربع كل ضلع اثنين وعلى الثاني ان
يكون مربع الوتر ثمانية فلو كانت بينهما نسبة عددية على طبق النسبة

المقادرية يلزم ان يكون للاثنين او للثمانية جذر تحقيقي وهو محال
لما تقرر في محله فتكون النسبة المقادرية التي بين ضلع المربع ووتره
غير متحققة بين الاعداد وقد يعبر عن امثال تلك النسب بالنسب
الصم وبتلك الدقيقة الفارقة بين حكم المقادير والاعداد ينحل
بعض الشبهات كما اذا قيل في الزام وجوب تحقق الطفرة في
بعض الحركات انه اذا فرض مربع يكون مساحته اربعة اشبار
مثلا يجب ان يكون كل من اضلاعه شبرين فلو فرض تحرك هذا
المربع من الصغر الى الكبر بالتدريج بفرض تحرك اضلاعه الى الانفراج
على وجه يكون نوع الشكل اي مطلق التربيع محفوظا في جميع
الاحوال الى ان يصل قدر مساحة المربع الى تسعة اشبار مثلا
اي زاد على كل ضلع منه قدر شبر فصار ثلثة اشبار لوجب وقوع
الطفرة في اثناء حركة ذلك المربع من القدر الاول الى القدر
الثاني اي عدم وصوله الى بعض الحدود المفروضة في هذه المسافة
لئلا يلزم تحقق المراتب المنطبقة على الاعداد التي ليس لها جذر
تحقيقي فانه لو وصل مثلا الى حد يكون مساحته خمسة اشبار او ستة

في توضيح تلك النسبة مع ما يختص بين مقدارين
لم توجد لهما عاد مشترك اي امر
تفنيهما باسقاطه مرة بعد اخرى
ولا يتصور تلك في الاعداد حيث
ينتهي الى الواحد العاد للجميع
محمد باقر [illegible]

تقرير شبهة للزام الطفرة او لجواز
التحقيق لكل عدد ووجه [illegible] على التربيع
المشهور

اشبار لوجب ان يكون كل ضلع منه فى تلك الحالة منطبقا
على عدد اذا ضرب فى نفسه كان الحاصل مربعا منطبقا على خمسة
او ستة فكان للخمسة او للستة جذر تحقيقى وهو محال ويمكن
تقرير هذه الشبهة لالزام الجذر التحقيقى لمثل هذه الاعداد بناء
على استحالة الطفرة او الزام احد المحالين على سبيل منع الخلو من
فرض الحركة المذكورة ووجه الدفع فى الجميع انه لا يلزم من تحقق
الحدود المذكورة للمربع المفروض فى حركته المفروضة الاعلم انطباق
نسبة ضلعه فى تلك الحالات الى قدر الشبر المفروض على نسبة عدد
الى عدد آخر اصلا ولا استحالة فيه كما بينا فان قلت عدم لزوم
المفاسد المذكورة كما بينتم مبنى على امكان تحقق نسبة بين مقدارين
لا تحقق مثلها بين عددين بناء على قبول المقادير لانقسامات
الى غير النهاية دون الاعداد كما ذهب اليه جمهور الفلاسفة وجمع
من محققى المتكلمين فهل لغيرهم من ارباب المذاهب الاخر فى
المقادير كالقائلين بوجوب انتهاء انقساماتها على ما ذهب
اليه الشهرستانى ومن تبعه او بانها مؤلفة من اجزاء لا تتجزى

اصلا

اصلا على ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة وجمع آخر من المتكلمين
او من اجزاء غير قابلة للقسمة الفكية فقط على ما نقل عن ذى
مقراطيس واشباهه مخلص موافق لاصولهم عن لزوم تلك
المفاسد او انها حجة عليهم غير مندفع عنهم لظهور انطباق كل
مقدار عندهم على عدد خاص قلنا اما قضية حفظ النسبة العددية
بين بعض المقادير فيشكل عليهم الخلاص عن مفاسدها كما نطلع
عليه واما لزوم الطفرة او تحقق الجذر التحقيقى لكل عدد كما صورناه
فيمكن دفعه عنهم خصوصا عن القايلين بتألف المقادير وما
يتبعها كالحركة والزمان من اجزاء لا تتجزى اصلا فان الحركة
على ذلك لا يتصور فيها التدريج بالمعنى الذى عليه المدار فى الالزام
المذكور بل انما هى حينئذ عبارة عن انتقالات دفعية بحسب ما تقتضيه
خصوصية المتحرك مع حركته المفروضة فاذا فرض حركة خط مؤلف
من اجزاء خمسة مثلا فى اين كان يقطع منه فى كل دفعة خمسة اجزاء
لا اقل ولا اكثر واذا فرض مثلا حركة سطح مربع من صغر الى كبر فان
كانت فى جهة كان تزيد عليه فى كل دفعة اجزاء مساوية لاجزاء ضلع

واحد وان كانت في جهتين او اكثر تزيد عليه فيه بحسبها فمن توسيع
المربع المفروض على الوجه المذكور ينضم في كل دفعة الى كل من اضلاعه
جزآن والى السطح المحاط بها اجزاء مساوية لمجموع اجزاء الاضلاع
الاربعة لا اقل ولا اكثر فيكون عدد اجزاء مجموع السطح في كل دفعة
موافقا للجذور ويكون جذره عدد احد الاضلاع فلا يلزم كون
اجزاء السطح معروضا لعدد اصم الجذر قط لتحقق جذره الموافق
لاجزاء ضلعه دائما ولا عدم وصوله في تلك الحركة الى بعض الحدود
المتوسطة اذ لا يتصور توسط حد آخر بين الدفعات المذكورة
فلا يلزم شيء من المفسدتين اذا عرفت ذلك امكنك ان تستخرج
بالقياس اليه طريق دفع ما هو من هذا القبيل من الاشكالات
العامة التي اشتهرت بين المحصلين بل ربما يكون دفع بعضها
على اصولهم اظهر واسهل من دفعها على المذهب المشهور كاشكال
طفرة الزاوية الذي ذكره الدواني في انموذجه قائلا انها مما لم يصل
الينا من احد من الفضلاء والاذكياء حله ملخصه انه برهن اقليدس
في المقالة الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادثة من محيط

الدائرة والخط المماس له احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة
للخطين وعلى ان الخط الخارج من نقطة التماس الى المركز عمود
على الخط المماس فالحادثة من محيط الدائرة وذلك الخط الخارج
من تلك النقطة تكون اعظم الحواد لان الزاوية الاولى تصير
بانضمامها قائمة فاذا فرض حركة القطر من طرف المركز ادنى حركة
مع ثبات نقطة التماس يلزم ان تصير الزاوية الحادثة من القطر
والدائرة اعظم من قائمة من غير ان تصير مثل القائمة لان اى
قدر يتحرك تنضاف الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهي
اعظم من الزاوية المفروضة الاولى فيكون مجموعهما اعظم من قائمة
فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار الكبير من غير
ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة وحاصل ما اجاب به عنه
هناك ان الكم بالذات هنا هو السطح المعروض للزاوية لكونه
وهو مما لا يزيد على اعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية
فانما هي من الكيفيات العارضة له المختصة به عند المحققين ولا يلزم
تحقق جميع الكيفيات في جميع الحركات الكيفية فلا يلزم تحقق الكيفية

من وجوب استقامة خطيها ولكن لم لا يجوز ان يحدث
بين الحواد والمنفرجات هناك ما تساويها في القدر
وان كانت تخالفها في الهيئة فلا تلزم الطفرة المطلوبة لا يمكن
دفعه بان من اثبت من المتأخرين زاوية مساوية للقائمة
كاللاري في شرح فارسية القوشجي في الهيئة انما صورها
بين خطين منحنيين كنصفي دائرة على وضع خاص واما
توهم جواز حصولها بين المستقيم والمنحني كما فيما نحن فيه فلم ينقل
عن احد بل يحكم بامتناعه صحيح الوجدان بل صريح البرهان اذ
كلما فرض على المستقيم عمود لتحدث بينهما قائمة عند نقطة
تقاطعه مع المنحني فلا يمكن ان ينطبق لاستقامته على المنحني
بالضرورة فتحدث بينهما ايضا زاوية البتة اما في جهة محدبه
او مقعره فهذه الزاوية اللازمة هي قدر التفاضل بين مقدار
القائمة والزاوية المفروضة بين المستقيم الاول والمنحني في
جميع اوضاعهما دائما فلا يمكن تحقق زاوية مساوية للقائمة
بينهما قط وهو المطلوب فتامل في مراتب ما بينا يظهر لك

اسرار المقام ويتميز عندك الحاسم من وجوه دفع هذا الاشكال
عن غيره المخفي على اكثر الاعلام ويتضح لديك ما كان المقصود
الاصلي هنا من عدم اتفاق القائلين باتصال المقادير وقبولها
انقسامها الى غير النهاية في دفع هذا الاشكال على امر مسلم
متفق عليه بينهم مع ان القائلين بالجزء يمكن لهم في دفعه سلوك
طريق مرضي لجميعهم هو عدم تسليم صحة ما يبتني عليه تصوير الاشكال
المذكور من امكان وجود الدائرة والخط كما هو المقرر المشهور
بينهم ثم بعد التنزل عن ذلك عدم تسليم كون الزاوية الاولى احد
الحواد المذكورة بناء على ان اقل ما يمكن ان يضاف من الزوايا
المستقيمة الخطين الى الزاوية العظمى في اول دفعات حركة القطر
عنها هو ما يكون بقدر جزء واحد فلا يمكن ان يكون الاولى احد
تلك الزاوية اذ لا يتصور كونها اصغر من الجزء فما وقع من
متقدميهم من التمسك بوجود هذه الزاوية في اثبات الجزء توهما
منهم انها احد جميع الحواد مطلقا فلا تنقسم اصلا كما نقل عنهم
ابن سينا في طبيعيات الشفا فلعله صدر عن بعض من لا خبرة

المسماة بالقائمة في كل حركة من الحدة الى الانفراج كما لا يوجد
الصفرة في الحركة من الفستقية الى السواد وهذا الجواب عن هذه
الشبهة مع دقته ومتانته غير مقبول عند بعضهم فرده تارة بعدم
تسليم كون الزاوية من الكيفيات وتارة بان امثال تلك الكيفيات
تتصف بالمساواة والمفاوتة لمحلها فهي في حكمه وتارة بان السطح
المتزايد ان بلغ مقدار معروض القائمة يجب عروض تلك الكيفية له
وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتامل
وقد اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخر سخيفة اغربها ان القطر
بعد الحركة لا يبقى قطرا بل يصير وترا فتنعدم الزاوية المفروضة
بانعدام هذا الضلع المشخص لها ثم تحدث زاوية اخرى منفرجة
فليت هناك زاوية مشخصة متحركة من الحدة الى الانفراج حتى
تلزم الطفرة وليت شعري انه لو ابدل في تقرير الاشكال لفظ القطر
بالخط الشامل له وللوتر كيف يصنع هذا المجيب في جوابه على انه
يمكن تقرير الاشكال بدون فرض القطر اصلا بان نفرض بدله خطا
عمودا على الخط المماس من خارج الدائرة على وجه تكون نقطة

التماس

التماس فصلا مشتركا بين الخطين فتحدث زاوية بينه وبين المحيط
زايدة على قدر القائمة بمقدار الزاوية الاولى فاذا اميل الى جانب
المحيط ادنى امالة مع ثبات طرفه على نقطة التماس انتقضت بتلك
الحركة عن تلك الزاوية الحادثة زاوية اعظم من الزاوية الاولى
فتحركت من الانفراج الى الحدة بدون وصولها الى قدر القائمة
وهو المطلوب بل يمكن ان يقال كل خط مستقيم نفرض كونه
قاطعا لمحيط دائرة او منحن اخر في سطح مستو حتى تحدث
بينهما اربع زوايا على اي قدر اتفقت ثم تفرض حركته على اي
نحو مع ثبات نقطة التقاطع الى ان تنفرج الحادة منهما
او تحد المنفرجة لم يكن تحدث بينهما قائمة ابدا وهو المطلوب
فان حدوث القائمة في السطوح المستوية انما هو مختص
بما بين الخطين المستقيمين على ما يظهر من تعريفها المذكور في
مصادرات المقالة الاولى من كتاب اقليدس فلو اعترض
على هذا الاخير بان عدم حدوث حقيقة القائمة هناك مسلم
بناء على عدم استعداد المادة المفروضة لحدوثها لما اعتبر فيها

له منهم بالهندسيات غفلة عما صرح به اقليدس من انها
انما لا تنقسم بالخطوط المستقيمة لا بالمنحنية ايضا فانها
على اصولهم قابلة لان تقسم بالقسي قسمة لا الى نهاية واما
ما ارتكبه بعض من متاخريهم بعد ظهور تلك الغفلة وشيوع هذا
الخبط منهم بين المحصلين كصاحب المواقف من تجديد ذكر هذا
الدليل في جملة احتجاجات المتكلمين بدون تعرض لما فيه
من الخلل او اصلاحه ولو بنحو من التكلف فعجيب جدا واعجب
منه ما وقع من شارح الصحايف حيث لم يكتف في ذكره بمحض
النقل عنهم بل بعد ذكر الدلائل المشهورة من الطرفين وايراد
ما يتعلق بكل منها في البين ادرج ذلك في جملة دلايل اخرى
اوهم انها من سوانحه التي لم يسبق اليها احد فتدبر ولو اغمضنا
عن الخبط المذكور وسلمنا انها احد جميع الزوايا مطلقا كما
توهموا لكان غاية ما يلزم منه تحقق امر غير منقسم فيكون هو
النقطة او ما في حكمها فيرجع التمسك بها في هذا المقام الى الاستدلال
المشهور بين الجمهور ملخصه انها شيء ذو وضع غير منقسم فان

كانت

كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء وان لم تكن فلها محل غير منقسم فيحصل
المطلوب فيتوجه عليه هنا ما اورد في المشهور هناك من ان
كونها ذات وضع لا يستلزم وجودها الخارجي وعلى تقدير كونها
موجودة انما تكون عرضا حالا في محله حلولا غير سرياني فلا يلزم
عدم انقسام محلها فلا يلزم وجود غير منقسم مستقل بذاته كما هو
المطلوب مع ان شارح الصحايف اورد هناك بحثا آخر هو ان
محل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه فلا يلزم تحقق الجزء في جسم
وهو المطلوب ولو اغمضنا عن جميع ذلك وسلمنا ان الزاوية
المذكورة لكونها احد الحواد تدل على وجود الجزء لكان غاية
ما يلزم منه الزام المنكرين لوجوده على سبيل الجدل لا اثبات وجوده
بحجة تامة باعتقادهم كيف ولو كانوا اعتقدوا بمقتضى التوهم
المذكور ان تلك الزاوية يجب ان لا تقبل الانقسام اصلا
من جهة انها احد جميع الحواد للزم عليهم بالضرورة ان يعتقدوا
ايضا ان كل ما فرض من الزوايا غيرها خصوصا المستقيمة الخطين
يجب ان تقبل الانقسام من جهة انها اعظم منها وظاهر انه بخ

الى وجوب قبول تلك الزوايا انقسامات الى غير النهاية وهو
خلاف اصولهم المقررة ثم كيف يمكن لهم ان يعتقدوا ذلك بمحض
كونه مقتضى الاصول الهندسية مع ما يرى منهم من عدم مبالاتهم
بها اصلا لتوقف جلها بل كلها على امور طبيعية مخالفة لاصولهم
المتفق عليها بينهم كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح و
الدائرة كما يظهر من الاصول الموضوعة المذكورة في مصادرات
المقالة الاولى من كتاب اقليدس وبمثل هذا العذر ردوا
ما اورد عليهم في ابطال الجزء من هذا القبيل كالشكل العاشر
من المقالة الاولى المستلزم باعتبار دلالته على امكان تنصيف
كل خط لانقسام الجزء الوسطاني من الخط المؤلف من اجزاء
وتر وكشكل العروس المستلزم باعتبار دلالته على وجوب مساواة
مربع وتر القائمة لمجموع مربعي ضلعيها لاشتمال الوتر على اقل من
الجزء اذا فرض اشتمال الضلعين على اجزاء لا يكون لمجموع مربعيها
جذر صحيح ولا يخفى ان هذا العذر منهم لا يخلو من موقع فيما انحصر
سبيل التصديق به في البراهين الهندسية واما فيما ساعده عليه

الحس والعيان ايضا فلا ينفع لهم ولذا ترى ان القدماء ومحققي
المتاخرين انما غلبوا عليهم من هذا الباب باوضاع اشكال استغنى
فيها عن البرهان بالحس والعيان ككون قطر المربع اطول
من ضلعه وكون وتر القائمة او المنفرجة من اضلاع المثلث اطول
من كل من الباقيين واقصر من مجموعهما مع لزوم المساواة عليهم
في الاول بفرض مربع حاصل من اتصال خطوط متساوية موافقة
في العدد لاجزاء كل منها بعضها الى بعض في العرض فان قطره المؤلف
من اول اجزاء الخط الاول وثاني الثاني وهكذا يجب ان يساوي
عدد اجزائه حينئذ عدد الخطوط المساوي لعدد اجزاء كل من اضلاعه
وفي الثاني بفرض مثلث قائم الزاوية كل من ضلعيها جزآن فلو كان
الوتر ايضا جزئين لساوى كلا من الباقيين وان كان ثلثة ساوى
مجموعهما لاشتراك ما هو بمنزلة الفصل بينهما اذ لا يتصور الواسطة
لعدم جواز الانقسام فعند الزامهم بامثال هذه المحسوسات
اضطروا الى المكابرات الغريبة والمكالمات العجيبة منها ما افاد
شارح الصحائف في وجه الخلاص عن مضيق المثلث المذكور فقال

والجواب ان متصل الاجزاء يعني مفصلها موجود ذو وضع لانه
يمكن ان يشار اليه بالحس فهو اما ان يكون منقسما او لم يكن فان
لم يكن فهو مساو للجزء وان كان فاقله جزءان وحينئذ لم لا يجوز
ان يكون البعض منقسما دون البعض فجاز ان يكون عدة اجزاء
الاطول مثل عدة اجزاء الاقصر فجاز ان يكون الوتر جزئين ومع
ذلك يكون اطول من كل من الضلعين وجاز ان يكون ثلثة واقل
من مجموع الضلعين ثم انه بعد هذا التصوير ايد ذلك بوجوه نظيره
في المربع المذكور كانه لا كلام فيه ولا اعتبار عليه فقال وذلك
لان كل مربع من اجزاء لا تتجزى يكون عدة اجزاء القطر كعدة
اجزاء الضلع مع كون القطر اطول انتهى والحاصل انه لا مفر
لهم عن امثال الالزامات المذكورة الا ان يسندوا التفاوت
المذكور الى المفاصل واذا فتش عن حقيقة المفاصل يلجاؤن بالضرورة
الى القول بانها خلاء كما صرح به بعضهم فان اغمض عن عدم صحة
الخلاء على تقدير امكانه ووجوده لارتباط الاجزاء واتصال
بعضها الى بعض يمكن ان يقال لا يخلو من ان توسط الخلاء بين

جزئين مثلا امر لازم لحصول التاليف اولا فعلى الثاني ان قيد
اجزاء المربع المفروض بعدم مداخلة خلاء فاين المفر وعلى الاول
لا بد ان يكون اللازم منه بين الجزئين قدرا معينا لا يحصل التاليف
بينهما باقل منه فان فرض القدر المذكور دون جزء او مشتملا
على ما دونه يلزم الانقسام وان فرض مثل جزء او اكثر كجزئين مثلا
يكون سبيله سبيل الجزء فيجوز ان يفرض حصول كل من خطوط المربع
من ثلثة اجزاء ومفصلين فيكون مساويا لخمسة اجزاء او سبعة
فيفرض حصول المربع من خطوط على عدة اجزاء كل منها فيلزم في
القطر ما كان يلزم قبل هذه التجشمات بلا تفاوت كما لا يخفى
ولعل هذا السياق من الكلام ههنا اوضح واتم مما اورده ابن
سينا عليهم في الشفا في مثل هذا المقام بقوله واما ان يكون
هذه الاجزاء متباينة فحينئذ اما ان يكون بينها فرج او لا يكون
فان كان بينها فرج فلم يطبق الخطوط تطبيقا لا فرج فيه وفعل
ذلك وان لم يكن بينها فرجة فيكون فيما بينها شيء لا محالة
اما جزء او فوقه او بعض جزء فان كان بعض جزء فقد قسم الجزء

وان كان جزءا بتمامه او جزئين لزم دائما ان يكون طول القطر
اما ان لا ينقص عن الضلعين معا او ينقص عن ضعف الضلعين بجزء
واحد غير محسوس ونقصان القطر عن ضعف الضلعين دائما فهو محسوس وقدر كبير انتهى فتأمل في هذه العبارة فانها من مطارح
الانظار ثم انه قد تبين من المراتب المذكورة ان ذي مقراطيس
ومن تبعه آمنون من المواخذة بمثل الالزامات المذكورة
من جهة عدم تعيينهم للاجزاء المؤلف منها الاجسام على رايهم
قدرا غير قابل للزيادة والنقصان اذ ليس معيارهم في قدر
تلك الاجزاء الا عدم قبولها القسمة الفكية فجاز على ذلك
ان يكون بعض الاجزاء المخلوقة على وجه لا يقبل الفك اصغر
وبعضها اكبر مع قبول كل منها انقسامات وهمية وفرضية
الى ما لا نهاية له فبهذا التفاوت يتيسر لهم اصلاح كل خلل
كان يوجب على القائلين بالجزء الذي لا يتجزى الاعتراف
بقبول التجزي او التشبث بالمفاصل او ما يجري مجراهما
ولا يلزم عليهم تطابق نسب المقادير والاعداد فلا يتضيق

عليهم المخرج عن امثال المعضلات التي مر ذكر بعضها واما
الشهرستاني القائل في كتاب المناهج والبيانات بان
الجسم غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه ليس يقبل الا انقسامات
متناهية فان اراد بها الفكية فقط على طبق ظاهر ما نقل
عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى ان يمحق فيعود
هيولى فحكم مذهبه في المآل موافق لرأى ذى مقراطيس وان
اراد انتهاء جميع انقساماتها الشامل للوهمية والفرضية
ايضا كما اشتهر فهو والقائلون بالجزء سواء في الحكم ووجه
الجميع ظاهر فان قلت الاحكام المذكورة كانت على تقدير
المذاهب المقررة المشهورة الدائرة بين اتصال المقادير
وتألفها من الاجزاء المتناهية فاما اذا فرض عدم اتصالها
مع كون اجزائها غير متناهية كما نقل عن انكساغوراس من
قدماء الفلاسفة في حقيقة الاجسام وكما الزم على النظام
من المعتزلة لقوله باستلزام قبول الانقسام لحصول
الاقسام كما يقول جمهور المتكلمين مع قوله بان كل جسم قابل

للانقسام الى ما لا نهاية له كما يقوله جمهور الفلاسفة فهل يكون
النسبة المقدارية على هذا التقدير مطابقة مع العددية ام لا
وهل يكون المخرج من المعضلات المذكورة على هذا موافقا
لطريق القائلين بتألف الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى
اصلا او القائلين باتصالها وقبول انقسامها الى ما لا نهاية
له لمناسبته مع كل من المذهبين من وجه قلنا قد ظهر مما سبق
ان نسبة مقدار الى مقدار انما تكون باعتبار امتداد واحد اذا
كانا خطين وباعتبار امتدادين اذا كانا سطحين وباعتبار
امتداداته الثلثة المعبر عنها بالحجم اذا كانا جسمين فلو فرض
انتهاء كل امتداد برهانا واتفاقا من جمهور العقلاء من الفلاسفة
والمليين يجب ان يكون نسبة كل خط الى آخر وهكذا في السطح
والجسم امرا متحققا في نفس الامر فتكون نسبة كرة الارض
الى كرة السماء مثلا اى نسبة حجمها الى حجمها محفوظة في الواقع
سواء كانتا متصلتين بحسب الخلقة او متالفتين من اجزاء
تتجزى في الجملة او لا تتجزى اصلا متناهية او غير متناهية

واما نسبة عدد اجزاء شيء من المقادير الى عدد اجزاء آخر
منها على تقدير تركبهما من الاجزاء فهي انما يتصور اذا كانت
اجزاء كل منهما متناهيتين فلو فرضت في احدهما او في كل منهما
غير متناهية لكانت النسبة العددية بينهما مفقودة البتة
لضرورة تناهي كل عدد فعلى القول بعدم تناهي الاجزاء يكون
النسبة بين كل مقدارين متجانسين ثابتة بدون ثبوت نسبة
عددية بين اجزائهما نعم لو الزم اهل هذا المذهب بعد تمهيد
مساواة تلك الاجزاء بعضها مع بعض لئلا يلزم امكان انقسام
بعضها المستلزم لعدم فعلية جميع الانقسامات الممكنة كما هي
رأيهم بجواز حصول امتداد من تألف اجزاء معدودة ولو لزومه
لكان يلزم عليهم ايضا ان يكون بينه وبين امتداد آخر
كذلك نسبتان متطابقتان بالاعتبارين المذكورين ثم
بمعونة ذلك يتوجه عليهم لزوم انتهاء اجزاء جميع المقادير
بالآخرة اذ لو كان هذا الخط الممتد بقدر اصبع مؤلفا من
الف جزء مثلا وكان قدر الاصبع بالنسبة الى الذراع معلوما

لا نعقدت اربعة متناسبة يعرف بها مبلغ اجزاء الذراع
من مبلغ اجزاء الاصبع ثم انعقدت اخرى يعرف بها مبلغ اجزاء
الفرسخ وهكذا ثم بضم بعض القوانين الغير المشكوك فيها
من الحساب والمساحة وغيرها تنتهى الحال الى معرفة مبلغ
اجزاء الفلك الاعظم بجميع ما فيها وهو فوق المطلوب ولعل
هذا التقرير فى بيان التعميم اتم وانفع مما حمل عليه الشارح الجديد
للتجريد ما اشار اليه المحقق قدس سره فيه لالزام النظام تناهى
اجزاء جميع الاجسام بعد ايراد النقض عليه بوجود المؤلف
مما يتناهى بقوله ونفتقر فى التعميم الى التناسب حيث قال فى
شرحه يعنى اذا اردنا بيان تناهى اجزاء كل جسم قلنا هذا
الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث
له حجم متناه لتناهى الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه
ولاشك انه يجب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فتكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة
متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه

الى غير

الى غير متناه فيكون نسبة المتناهى الى المتناهى نسبة المتناهى
الى الغير المتناهى هف فلا يكون شئ من الاجسام مؤلفا
من اجزاء غير متناهية انتهى وبالجملة لم يلتزم النظام حذرا
من مثل هذا الالزام على ما نقل عنه جواز حصول جسم من
اجزاء متناهية اصلا متشبثا باحتمال اشتمال ما فرض تألفه
من اجزاء معدودة على اجزاء غير متناهية بعنوان تداخل
تلك الاجزاء بعضها فى بعض غير مبال بكونه خلاف حكم الضرورة
على انه مع ذلك عند التحقيق والتفتيش ليس الا كتشبث الغريق
بالحشيش فان الداخلة منها فرضا فى غيرها غير داخلة فى ما
فيه النزاع لظهور ان الكلام انما هو فى الاجزاء المنقسم اليها
المتميز بعضها عن بعض بحسب الوضع فلو اعترف بتناهى
هذه الاجزاء لصار موافقا لسائر المتكلمين القائلين بتركب
الاجسام منها ولم يكن منه بعد ذلك دعوى ان فى بطن
كل جزء من هذه الاجزاء اجزاء غير متناهية غير متميزة بالوضع
الا مجازفة صرفة لا تنفع له ولا تضر لغيره فيما هم فيه كما لا يخفى

بيان ان الزام النظام
لا ينفع النظام

ولنا قض ايضا عقيدة الموافقة لجمهور الفلاسفة كما نقل عنه
من عدم نهاية الانقسامات الممكنة في الجسم فانهم لم يعنوا
بتلك الانقسامات الا التفريقات الوضعية لا التحليلات
الخيالية سيما المبتنية على مثل التداخل من التحليلات العقلية
كيف ولم يشك احد منهم في استحالته الا في بعض الاعراض
كالاطراف وبالجملة على ما استقر عليه مذهب النظام على طبق
مذهب بعض القدماء كما مر يجب ان لا تتحقق في المقادير باعتبار
اجزائها نسبة عددية لعدم مطابقتها على مرتبة من مراتب الاعداد
الا على نحو النسبة التي قد تتصور بين غير متناهيين باعتبار
اشتمال احدهما على عدة معلومة من امثال الآخر كما فيما بين
الايام والاسبوعات والشهور والاعوام الماضية على تقدير
قدم الزمان فيجوز على هذا المذهب ان تتحقق بين مقدارين
نسبة من النسب الصم التي لا توجد بين الاعداد فاذكره الفاضل
الدواني المتاخرين في مقام الزام النظام بتناهي اجزاء جميع
الاجسام من ان الصواب ان يقال لما كان المقداران عنده

في حاشية القديمة م

مركبين

مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك
هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية ولا يكون بينهم
وتفصيله ان التفرقة بين المقادير والاعداد انما هي لوجوب
انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقدار فاذا كانت المقادير
مركبة من الوحدات الغير المنقسمة منتهية اليها فلم يبق الفرق
انتهى ناش من عدم التامل فان كون الجزء الواحد عادا
لهما وكون مناط الفرق بين الاعداد والمقادير الانتهاء و
عدم الانتهاء الى الواحد انما يصح على تقدير تناهي الاجزاء
المستتبع لعروض عدد خاص لهما حتى يصح ان يتبعه عروض نسبة
عددية لهما باعتبار اجزائهما واما على تقدير عدم التناهي كما
هو المفروض فليس فرق بينه وبين الجسم المتصل الا في الانفصال
والاتصال وكون هذا عبارة عن موجودات مجتمعة غير متناهية
بالفعل دون ذاك ومعلوم ان محض ذلك لا يصحح عروض النسبة
العددية فضلا عن عدم عروض ما لا يوافقها من النسب الصم
كما هو المطلوب فطريق دفع الاشكالات السابقة المبتنية على

كانت م

تطابق النسب المقدارية والعددية ينبغي ان يكون عند القائلين
بعدم تناهي الاجزاء موافقا لطريق جمهور الفلاسفة المنكرين
لتطابقهما الدافعين لها بالفرق المذكور على ان اشكالات
الطفرة غير متوجهة على النظام لعدم استحالتها عنده على ما
اشتهر منه من التشبث بها في دفع ما اورد عليه العلاف من لزوم
امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه ولحوق
السريع البطي بل الاستدلال عليها ايضا ببعض الشبهات كما هو
مذكور في شرح المواقف وغيره اطفاء لسورة قضاء الضرورة
ببطلانها مع انه على ما قيل كان لا يحتاج الى هذه المكابرة في
دفع الايراد المذكور لامكان دفعه بتطابق المسافة والحركة
والزمان كما ان مثله مدفوع عن جمهور الفلاسفة بهذا التطابق
فتامل البحث الرابع قد اشرنا سابقا الى ان القوام والميل
من الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبهما الممكنة نظير ما يجري
في الحدود المتصورة في اقسام المقادير وما يتبعها كالحركة
والزمان من النسب فيكون الغلظ والرقة في القوام والشدة

بيان عدم ورود اشكالات الطفرة على النظام من جهة التزامه بها
بيان عدم احتياجه اليه

بيان ان حكم القوام والميل حكم المقادير في الاتصال والانفصال

والضعف

والضعف في الميل بمنزلة الطول والقصر في الخط والسعة و
الضيق في السطح والعظم والصغر في الجسم والكثرة والقلة
او ما شابههما في الحركة والزمان والسر في ذلك ما اطبقوا
عليه من تطابق الحركة والزمان والمسافة بحيث ينقسم كل منها
بحسب انقسام الآخر مع امكان كون تلك الكيفيات بناء على
امكان وقوع الحركة في المقولات الاربع التي من جملتها
الكيف مسافة للحركة الواقعة فيها فعلى المذهب المقرر بين
الجمهور من الفلاسفة من اتصال المقادير وما يتبعها وعدم انتهائها
في الانقسام الى ما لا ينقسم يجب ان يكون كل فرد من القوام
والميل متصلا واحدا قابلا للقسمة الى المراتب الغير المتناهية
كانقسام الحركة والزمان الى اجزائهما المفروضة وعلى تقدير
تالف المقادير وما ينطبق عليها من الاجزاء المفردة او ما في
حكمها او انتهائها في الانقسام اليها يجب ان يكون كل فرد
منهما على طبق الحركة المفروضة فيه والزمان المنطبق عليها
مؤلفا من آحاد غير منقسمة او منتهيا اليها فالفلاسفة ومن

تقرير دليل الفلاسفة على امتناع الخلاء
وعلى امتناع خلو الجسم عن الميل

تبعهم بناء على طريقتهم المقررة المسلّمة لان اية نسبة فرضت
بين شخصين من جنس من المذكورات يمكن ان يتحقق مثلها بين
آخرين من جنس آخر استعملوا في كل من دليليهم المشهورين على
امتناع خلاء البعد موجودا او موهوما عن الشاغل وعلى
امتناع خلو الجسم القابل للحركة القسرية عن الميل الطبيعي المفسّر
بمبدأ المدافعة المحسوسة منه التي قد تسمّى ميلا ايضا اربعة
متناسبة فرضوا فيها قوامين او ميلين على نسبة مشابهة
لما بين زماني حركتين مخصوصتين فقالوا على ما نقل عنهم في
تلخيص المحصل في تقرير الدليل الاول ان الحركة في الخلاء تقع في
زمان لا محالة وفي الماء مثلا في زمان اطول لكون قوام
الماء معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد
والتنقص فاذا فرض جسم ارق من الماء بحيث يكون نسبة
قوامه الى قوام الماء نسبة الزمانين وجب ان تكون للحركة فيه في
زمان مساوٍ للحركة في الخلاء فيكون وجود المعاوق وعدمه
سواء وهذا محال فاذن الخلاء ممتنع الوجود وفي تقرير الدليل

الثاني ان الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا ومع ميل مفروض
زمانا اقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل قابل
للشدة والضعف فاذا فرض جسم يكون نسبة ميله الى الميل
المفروض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض
كان زمان حركته مساويا لزمان حركة عديم الميل فيكون
وجود الميل وعدمه واحدا هف فاذن الجسم لا يخلو عن ميل
وهو المطلوب انتهى فقصدي جمع لدفع هذين الدليلين من
جهة منع امكان التشابه المذكور بسند غريب قال الشارح
الجديد للتجريد في بحث الخلاء لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان
الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين
فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة
لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية انتهى وقال الميبدي
في بحث الميل من شرح الهداية ويمكن ان يقال نسبة مراتب الميل
بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية

ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس الخ ولا يخفى
ما فيه اما اولا فلان هذا الفرق بين اجزاء الزمان ومراتب
هاتين الكيفيتين غير ملائم لشيء من مقررات الفلاسفة والمتكلمين
لما عرفت من اطباقهم على تطابق الحركات والازمنة والمسافات
اينية او وضعية او كمية او كيفية فلا يتصور باتفاقهم اتصال شيء
منهما مع انفصال الآخر حتى يمكن ان يكون النسبة بين اجزاء احدهما
مقدارية وبين اجزاء الآخر عددية نعم على التحقيق الذي تفرد به
الاستاد دام ظله في شرح الكافي في حقيقة ما يسمونه الحركة
في الكيف كما ستطلع عليه في محله يمكن توجيه هذا الفرق ولكنه غير
مشعور به لهم واما ثانيا فلانه على تقدير جواز هذا الفرق عقلا
كان يكفي في هذا المقام ذكره بعنوان الاحتمال فلا وجه لارتكاب
دعوى انه امر ثابت محكوم به كما فعلوه مع انه ليس كذلك كما
اخذ الدواني في قديمته الشارح الجديد بذلك فقال ان كون الثانية
من النسب العددية غير ظاهر فلا ينبغي مساق سوق الامر المقرر
ثم ما اضاف اليه الميبدي من قوله وان كانت غير متناهية مع انه

كالدعوى المذكورة في كونه لغوا ههنا مما ليس له معنى محصل
عند التامل وقد مر قبيل هذا المبحث في بيان الزام النظام
بالتناسب وجه دفع خيال من هذا القبيل فتذكر واما ثالثا
فلانه يمكن ان يفرض زمانا الحركتين في الدليلين على وجه تكون
النسبة بينهما عددية بان تفرض الحركة الثانية في قوام مخصوص تكون
لزمان وقوعها فيه نسبة عددية الى زمان الحركة الاولى لضرورة
عدم استحالة ذلك فحينئذ لا تخالف النسبة بين المعاوقين
على تقدير كونها عددية فيسقط المنع المذكور لابتنائه على هذا
التخالف نعم يتوجه عليه حينئذ منع آخر هو جواز عدم تحقق نسبة
عددية على طبق عددية اخرى عند كون احد طرفي النسبة معينا
كما فيما نحن فيه فان القوام الغليظ او الميل الشديد اذا كان
خمسة اجزاء مثلا فغاية ما يتصور في الرقيق او الضعيف ان يكون
خمسه فلو كانت النسبة بين الزمانين اصغر منها بان يكون
احدهما عشر الآخر مثلا لما يوجد مثلها بين القوامين او الميلين
كما لا يخفى ويمكن ان يحمل على هذا المنع ما قيل على الدليل الاول

من انه لانسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلا الى
زمان الملأ وانما يمكن لو لم ينته القوام فى مراتب الرقة الى ما لا
قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد فى تلك المراتب قواما
على نسبة زمانى الخلا والملأ وعدم الانتهاء ممنوع انتهى ولا يخفى
ان هذا المنع يرجع فى الحقيقة الى القدح فى بعض اصولهم المقررة
المفروغ عنها فى محلها بينهم وبين مخالفيهم كامتناع الجزء و
ما فى حكمه فيمكن دفعه من جانبهم بالتزام توقف اتمام الدليل
على تلك الاصول استظهارا بثبوتها عندهم ومع ذلك مدفوع
ايضا اما بفرض معاوق اخر بدل القوام المذكور مما يمكن ان يجرى
فيه تلك النسبة لعدم توقف الدليل على كون ذلك المعاوق
من خصوص نوع الملأ واما ببيان عدم احتياج الدليل الى امكان
توافق النسبتين اذ تقدير وجوده كاف فيه لضرورة استحالة
تساوى زمان الحركة فى الخلا مع زمان الحركة فى الملأ المقدر
وهذا قريب مما ذكره الدوانى فى انموذجه على طبق ما صرح به
ابن سينا ان فرض النسبتين على الوجه المذكور ههنا بل فى كثير

من الطبيعيات من جملتها فرض الخطين الغير المتناهيين
على هيئة ساقى مثلث فى البرهان السلمى لابطال مطلق الغير
المتناهى ولو فى جهة واحدة انما هو كالفروض المستعملة فى
الرياضيات فى كونها مظهرة لاحوال الامور الواقعة لا ملزومة
لها فكما لا يقدح فى اثبات المطالب بها كون المفروض غير
ممكن فى بعض الصور كاخراج بعض اضلاع المثلث المساوى
لقطر الفلك الاعظم فرضا لاثبات بعض احكامه كذلك لا
يقدح عدم امكان بعض المفروضات الذى من هذا القبيل
فى سائر العلوم فلا يضر فيما نحن فيه عدم التحقق النسبتين على
الوجه المذكور ومع قطع النظر عن جميع ذلك يحكم الحدس
الصائب بان المحال الذى فرعوه على فرض الخلا والخلو
المذكورين لم ينشأ من اخذ نسبة القوامين او الميلين موافقة
لنسبة الزمانين سواء كانت ممكنة او مستحيلة فى الواقع فظهر
من هذه المراتب ان الجواب عن الدليلين بمنع جواز تحقق
النسبتين على الوجه المذكور غير لائق بالمحصلين انما اللائق بهم

ان يفتشوا فى هذا المقام عما هو مناط لزوم المحال المذكور
فيهما فيجيبوا به حتى يكون الفصل واقعا على المفصل فالصواب
فى الجواب عنهما ان يقال ان كلا منهما مشتمل على فرضين
متنافيين وان المحال مترتب على ذلك لا غير بيانه انه فرض
فيه اولا حصة معينة من الزمان لاصل الحركة الاولى المجردة
عن مطلق المعاوق ثم ما ينافيه من تطبيق مجموع زمان كل
من الحركتين الاخيرتين على قدر المعاوق الخارجى والداخلى
بدون افراز حصة منه لاصل الحركة فلو كان روعى توافق
الفروض الثلثة فافرز فى كل منها لاصل الحركة شىء وقدر
الزمان فى الجميع بازاء المعاوق فحسب لكان لا يلزم التساوى
المحال بل انما كان اللازم على الاول زيادة زمان ذى المعاوق
الرقيق او الضعيف على زمان عديم المعاوق بقدر ما يقتضيه
معاوقه وعلى الثانى وقوع كل من الاخيرتين فى زمان
مناسب لمعاوقه دون الاول الخالى عن المعاوق فرضا
فظهر ان كلا من الدليلين لاشتماله على التنافى فى المذكور عليل

عليل فى نفسه وان المحال مترتب على ما تضمنه من سوء التركيب
فكان ملحقا بالمغالطات العامة التى يكون نسبتها الى
جميع المطالب على السوية حتى انه يمكن ان يجرى فى نقيض
مدعاهم فيقال لو امتنع الخلا او الخلو المذكوران لتساوى
حركة ذى العائق مع عديم العائق عند فرض ثلثة اجسام متماثلة
متحركة بميول طبيعية فى مسافة متساوية من ملاء متشابه
يكون احدها خاليا من معاوق مخصوص للميل المفروض فيقطع
المسافة فى زمان مثلا وثانيها مع معاوق قوى له من قاسر
او كاسر لقوته او عارض للمتحرك او كيفية فى المسافة او
ما يشبهها فيقطعها فى زمان اكثر كساعتين مثلا وثالثها
مع ضعيف نسبة معاوقته الى معاوقة القوى كنسبة زمان الاول
الى الثانى اى نصفه فيقطعها فى ساعة ايضا كالخالى عن المعاوق
وهو المطلوب والعجب ان احدا من الفضلاء والاذكياء
لم يتفطن فى شىء من المقامين بذلك مع شدة فحصهم عما
يمكن ان يدفع به الدليلان المذكوران حتى انهم ارتكبوا فى

دفعها وجوها منكرة كما مر من المنعين وكما جوزه الفخر الرازي
من بلوغ الرقة والضعف في المعاوق الخارجي والداخلي الى
حد ينتفي معه اثر المعاوقة كما ينتفي تاثير القطرة من الماء في نقر
الحجر مع انه يؤثر فيه القطرات اذا تكثرت مع انه ظاهر المكابرة
فان التاثير في الجملة معلوم بالوجدان وان لم يكن على حد يدركه
الحس والعيان وكما تشبث به بعض المشهورين من المتاخرين
في المقام الاول من احتمال استحالة الحركة في الخلاء على تقدير
تحققه مع انه بعيد عن الانصاف جدا فان الملا مانع في الجملة
فكيف يكون زواله امنع وبالجملة لم يات احد بشيء ههنا الا
ابو البركات البغدادي فانه رمى سهما نحو الغرض فاعترض على
ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان دفع الدخل المقدر بقولهم
وليس لقائل ان يقول الحركة في الخلا او مع عدم الميل تقع
لا في زمان والزمان متوزع على الحركات بحسب رقة القوام
وكثافته او بحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة تستحق زمانا
لذاتها فان قطع نصف المسافة قبل قطع تمامها فقال الحكاكات

بيان ان النوع المشهور على كلا الدليلين

تقرير اعتراض ابي البركات على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان دفع الدخل المقدر

الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الملأ
على الحركة في الخلا او مع عدم الميل متوزعا على الرقة و
الكثافة او على الميل القليل والكثير ويكون زمان حركة
كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام او الميل مع حصة
القوام او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم من ذلك كون
زمان حركة الجسم في القوام او مع الميل مساويا لزمان حركة
عديمهما انتهى وهذا اعتراض سديد يرجع في الحقيقة الى منع
ما اشتمل عليه دليلهم المذكور من جعل مجموع الزمان
في الحركتين بازاء المعاوق مستندا الى حكم قضية جزئية مندرجة
تحت كلية ثابتة بالبرهان مؤيد بالاتفاق على ما حكموا
بها بل بنوا عليها الدليل هي ان الحركة الاولى المفروضة بدون
المعاوق يقع في قدر من الزمان بناء على ان كل حركة تستحق
لذاتها زمانا لانقسامها الى اجزاء لا يجتمع وقوع السابق
منها مع وقوع المسبوق على ما هو المقرر المحرر في محله ولكن
المتفلسفة اعتنوا اما استعمل فيه من لفظ لذاتها وحملوا على

بيان ان لفظ المستند الى الفاعل ... وجواب ابي البركات ... ودفعه عنه

معنى ما هيتها من حيث هي هي معراة عما سواها من المشخصات
حتى عن حد من السرعة والبطوء وتغافلوا عن ان هذه
اللفظة بعينها هي ما استعملوا فيما دفعوا به الدخل المقدر و معلوم
انهم لم يريدوا بها ههنا ذلك فاشتغلوا في دفعه ببيان ان
الحركة في هذه المرتبة يمتنع ان تقتضي قدرا معينا من الزمان
كما حكى عنهم المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل بعد ذكر
الاعتراض المذكور بقوله واجيب بان الحركة يستحيل ان توجد
الا في حد ما من السرعة والبطوء وزمانا السريعة والبطيئة
مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها
من حيث هي حركة فقط يستحيل ان يتعين لها زمان فان كل
زمان متعين يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة
وحينئذ كانت مع حد من السرعة والبطوء وفرضت مجردة
عنها هف انتهى ثم انه قدس سره في شرح الاشارات بناء
على ما اشترط في اول الكتاب وصرح به ههنا ايضا بقوله
فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب اجاب بمثل ذلك عن مثله

اعتراض

فبعد تقرير الدليل وذكر ما قرره الفخر الرازي من مضمون هذا الا
في مقابلة دليلهم بقوله الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة تستدعي زمانا فتجمعها واجلة المعاوقة وتختص
باحديهما فاقلها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع
الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بقدر انضياف ما يجب من ذلك اليه
قال لا اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت
لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض
وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة
ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء
حين فرضنا لا مع حد منهما هف انتهى فظهر ان المعترض لو
فسر قوله لذاتها او بنفسها ههنا بمعنى آخر غير ما حملوه عليه
اجابوا عنه على طبقه كذات الحركة المخصوصة على ما قيل ان كلام
ابي البركات في المعتبر يشعر بان مراده من نفس الحركة حركة ذلك
الجسم بالقوة المفروضة فيه من غير اعتبار المعاوقة او قرر الاعتراض

اولا بان اقتضاء حركة مخصوصة باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك
قدرا معينا من الزمان ضرورى بل اتفاقى على ما مر فنشترك
الاجسام الثلث فيه وما زاد عليه انما هو بازاء المعاوق فاذا كان
الزايد فى الثانى باعتبار المعاوق القوى ساعة يجب ان يكون فى
الثالث باعتبار الضعيف الذى نصفه فرضا نصف ساعة فيكون
زمان عديم المعاوق ساعة وزمان ذى المعاوق الضعيف
ساعة ونصفا فلا يتساويان لكان الجواب المذكور غير مقابل
له فلا يندفع به فلا يتم الدليل المذكور فى شىء من المقامين
ولقد رتب المحقق قدس سره فى شرح المقام الثانى من الاشارات
بعد بيان ان الحركة لابد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان
وحد معين بالسرعة والبطؤ وقبل تقرير الدليل مقدمة مفصلة
لتبيين وجه الاستدلال بتلك الحركات فى المقامين فقال
واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعى شيئا من
الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ تستدعى شيئا آخر لانا
بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهى مفردة غير

ذكر المقدمة المذكورة فى شرح الاشارات
تبيين وجه استدلال الطلاق
فى التعيين بالحركات المذكورة

موجودة

موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها
من السرعة والبطؤ المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها
الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير
النفسانية التى مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها
تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل
فى غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد لها
ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند
معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة
لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر [illegible] على
اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسبب [illegible] والميل فى
ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه
اعنى الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون لشىء آخر اما خارج
عن المتحرك او غير خارج وهو الذى يسمونه المعاوق اما الذى
من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء

بالرقة والغلظ واما الذى ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان تقتضى شيئا وتقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الداخلى والخارجى ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال فى المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعنى القلة فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى وكنسبة الزمان

الى الزمان على التساوى اعنى القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها و يكون لا محالة فى زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين الخ انتهى وقد توهم الشارح الجديد للتجريد ان ما ذكر المحقق فى صدد هذه المقدمة وجه آخر فى الجواب عن الاعتراض الذى نسجه الفخر الرازى على منوال ابى البركات و ان ما اتصل به من قوله الحركة تنقسم الخ تمهيد لاتمام الجواب فانه بعد تقرير الاعتراض المذكور فى الشرح ذكر ان المصنف مهد للجواب عنه مقدمة فذكر التمهيد المذكور ثم قال وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة الخ وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن الخ فاوهم انهما جوابان مذكوران فى كلام بعد هذا التمهيد بل اوهم ان قوله فى الاول لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الخ اشارة الى ما بينه فى هذا التمهيد ولا يخفى ان هذا كله افتراء كما يظهر

دفع توهم بعض الشارح
الجديد المقدمة المذكورة

بر رأسه على اصل المطلوب فى المقامين اذ لزوم تحقق المعاوق الخارجى او الداخلى كما هو مقتضى التمهيد يكفى فيه ويغنى عن تجشم ترتيب المقدمات المذكورة فى الدليل المشهور ولا ينبغى عن مثله ان يجعل مثل ذلك من جملة ما يتوقف عليه اتمام جواب عن اعتراض على هذا الدليل اذ يرجع حاصل الجواب حينئذ الى ان هذا الاعتراض على هذا الدليل غير وارد لان المطلوب ثابت بوجه آخر وهل هذا الا اعتراف بنقصان الدليل فى مقام توجيه اتمامه فتأمل واما ما ذكر فى معنى قول المعترض فلان حاصله ان الحركة لا يجوز ان تقع بدون المعاوق فى زمان ولكن ما يقع معه فى زمان يكون ذلك الزمان بعضه بازاء نفس الحركة وبعضه بازاء المعاوق وهذا كما ترى خيال غريب لا محصل له فان المعترض كيف يجوز ان يرضى فى مقام انكار لزوم المعاوق بدلالة الحركة الممتنع وقوعها بدون الزمان بلزوم ثبوته لوقوعها فيه هل هذا الا كاضغاث الاحلام ثم كيف يجمع هذا الخيال من هذا الكلام مع مفاد ما اتصل به

من قوله فيجمعهما واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها وهل هذا الا عدم ارتباط شطر من الكلام بشطر بل اشتماله على التدافع والتناقض فى اقل من سطر واما ما ادعى من ان استدعاء الحركة بنفسها زمانا مبنى الدليل ولا يجوز منع توجيهه هو بصدد هدمها فلانه توهم باطل لان مبنى الدليل هو الشرطية القائلة بانه لو امكن الخلاء مثلا لامكن الحركة فيه فى زمان واين هذا من ذاك وقد بنى على هذا التوهم ما افاد فى الجواب عن اصل الدليل وسماه ههنا تقريرا مشروحا حاصله ان وقوع الحركة بدون معاوقة فى زمان ان امكن يكون لا محالة بعض زمان وقوعها مع المعاوق بازاء نفس الحركة فلا يلزم التساوى و ان لم يمكن بطل الاستدلال بفرض وقوع ذلك المحال فيه فاورد عليه المحقق الدوانى ان الحركة بدون تلك المعاوقة يستحيل فى الواقع لكنه يمكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم بطلان الاستدلال فتأمل انتهى ثم انه بعد تلك الايرادات منع اكثر المقدمات المذكورة فى التمهيد المذكور وبسط الكلام

ذكر بطلان با توهمه البعض ان
مبنى الدليل استدعاء الدليل الحركة
بنفسها زمانا ه

ذكر ما بنى على هذا التوهم تقرير الجواب
عن اصل الدليل وما يتوجه عليه

المتأمل والصواب ان الجواب عن الاعتراض المذكور انما
هو الحل الثاني على طبق الاول المذكور في صدر التمهيد المبين بما
قبله مع زيادة توضيح وان التمهيد المذكور لا دخل له في اتمام
شئ منهما بل انما هو لتبيين وجه الاستدلال بالحركات
المذكورة وارجاع التفاوت في الاخيرتين الى قدر المعاوق
فحسب فتأمل ثم انه بنى على التوهم المذكور ان معنى قول
المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا على ما زعمه المحقق
قدس سره ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا
وان حاصل ما اجاب قدس سره به عنه بعد التمهيد المذكور ان
الحركة لا تكون على احدهما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق
فاذا فرضت الحركة مفردة عنه كانت مفردة عن السرعة و
البطوء والحال انها بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود
له لا يستدعي شيئا من الزمان ثم افاد ان مقصود المعترض
من كلامه هذا ليس كما زعمه قدس سره بل معناه ان الحركة
مستقلة بنفسها تستدعي زمانا من غير ان يكون للمعاوق دخل

ذكر ما وعد ان شارح الجديد على ما توهمه ان الخيالات التي صارت باعثة له على التعريض بالمحقق

في ذلك ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي
زمانا آخر ثم قال وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع
المعاوق مستدعية لزمان آخر ثم اغتر بهذه الخيالات فشرع
في التعريض به بقوله والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعلما
للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها
في محل المنع ولم يتنبه انه مبني للدليل وبابطاله ينهدم بنيانه
على ما مر تقريره مشروحا انتهى ولا يخفى ان هذه كلها ساقطة
اما ما نسب الى المحقق في حمل الاعتراض على ما ذكره وتقرير جوابه
على وجه يتوقف على التمهيد المذكور فلما بينا انه قدس سره
حمل الاعتراض ههنا على ما حمله القوم عليه واجابوا على
طبقه كما نقل عنهم في تلخيص المحصل ولذا لم يزد في الجواب على
ما اجابوا به وان مقصوده من التمهيد المذكور بيان مبنى
غرضهم في هذا المقام وتصوير ما استظهروا به في اثبات هذا
المرام ولو كان مشتملا على بعض من الاقناعيات لا اتمام
الجواب به كيف ولو تم عنده ما ذكره في التمهيد لكان برهانا

بيان سقوط الخيالات المذكورة على التفصيل

فيه والاشتغال ههنا بتمييز ما لم يرعما عليه تطويل بلا طائل
والحق ان المقدمات المذكورة لا تخلو عن بعض الاقناعيات
كما هو عادة الفلاسفة في بيان امثال تلك المطالب قلما يذهب
ما فيها على المتأمل فتأمل **البحث الخامس** المستعمل من تشابه
نسبتي الاربعة المتناسبة في العلوم اما بحسب الغرض كما مر في
دليلي امتناع الخلاء واثبات مبدأ الميل واما بحسب الواقع
فلا يخلو حينئذ من ان الحكم بالتشابه فيها بديهي فلا يكون
من جملة مسائل شيء من العلوم وهو ظاهر بل انما يكون من مقدمات
اثبات بعض منها كقول اهل الحساب حاصل ضرب عدد في عدد
انما هو ما نسبته الى احد المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب
الآخر وخارج قسمة عدد على عدد هو ما نسبته الى الواحد
كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه او نظري فيكون لا محالة من
جملة مسائل علم ومع ذلك قد يكون من مقدمات مسئلة اخرى
ايضا اما في ذلك العلم كما في حادي عشر ثامنة اصول اقليدس
من ان نسبة المربع الى المربع نسبة الضلع الى الضلع مثناة و

كما في

كما في ثاني عشرها من ان نسبة المكعب الى المكعب نسبة الضلع الى
الضلع مثلثة فانهما مع كونهما من جملة المسائل فيها يكونان من
مقدمات اثبات كثير مما ذكر بعدهما كما هو شان اكثر المسائل
الهندسية واما في غير ذلك العلم من علوم اخرى كما في الخامس
عشر من الثانية عشرة من ان نسبة الكرة الى الكرة نسبة القطر الى
القطر مثلثة فانه مما يبتني عليه بعض المسائل المشهورة بين اهل الهيئة
كما ستطلع عليه فامثال هذه المسائل لكونها اساس المطالب
مهمة جديرة بان يتأمل فيها ارباب التحصيل ولقد اورد المحقق
الطوسي قدس سره على هذا الاخير بعد تحريره في كتاب اقليدس
ان ما استعمل في بيانه من انه ان لم يكن نسبة القطر الى القطر مثلثة
كنسبة الكرة الى الكرة فليكن نسبتها الى كرة اصغر او اكبر موضع نظر
لان ذلك مما لا يجب بل الواجب ان يكون كنسبتها الى مجسم اصغر
او اكبر من الكرة الثانية كما كان في نظائرها لان النسبة من عوارض
المقادير بالذات لا الاشكال العارضة للمقادير وما لم يبين امكان
وجود كرة يساوي اي مجسم يفرض لا يثبت الحكم بهذا الوجه وهذا

اعظم شك يرد على ما فى كتاب اقليدس وانا ما وجدت من المهندسين
من تعرض له او لحله الى الآن ولم يقع لى فيه بعد ما يستحق ان يورد
اللهم الا ان يبنى البيان على بعض قواعد ابلونيوس وايراد ذلك
غير لائق بهذا الموضع انتهى ثم انه قدس سره رتب رسالة عليحدة
لاقامة البرهان على ذلك مبنية على مقدمتين موقوفتين على
اشكال كثيرة من هذا الكتاب وكتاب ابلونيوس ولا يخفى ان
ترتيب تلك الرسالة لاتمام هذا المطلب بهذا الوجه تسجيل على تقصير
اقليدس ونقصان كتابه عما يحتاج اليه فى اثبات هذا الشكل
من الاشكال الكثيرة المثبتة فى كتاب آخر وقد سنح لى فى توجيه هذا
المقام وجهان مغنيان عما تجشم قدس سره فى تلك الرسالة يمكن
ان يعتذر بهما عن جانب اقليدس ويصلح باستظهارهما كتابه
ارجوان يقبل عليهما بوجوه الانصاف من اهله احدهما انه قد مرت
الاشارة الى ان المهندسين لم يتحاشوا عن ابتناء مسائلها على الاصول
الثابتة فى الطبيعيات كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح و
المستقيم والمنحنى والدائرة كما اشعر به فى اوائل الكتاب المذكور فيجوز

على ذلك ان يكون امكان وجود كرة تساوى اى مجسم يفرض فى
هذه المسئلة مبنيا على ما هو من مقرراتهم التى لم يشك احد منهم فيها
من عدم اباء شئ من الاجسام البسيطة لذاته عن الكروية التى هى
الشكل الطبيعى له بل وجوب كونه عليها عند ارتفاع القواسر الخارجية
فان تجويز ابتناء الهندسيات على بعض من اصولهم المقررة دون بعض
تحكم ولا بأس بعدم اشعار اقليدس به ههنا بخصوصه اذا كان ذلك
امرا معلوما شائعا عند جميع المهندسين وثانيهما انه يكفى ههنا
توهم الصغر والكبر للكرة الثانية بحركتها الكمية على سبيل التكاثف
والتخلخل الى اية مرتبة يحتاج اثبات المطلوب اليها مع حفظ
الشكل فى جميع المراتب فلا محالة اذا لم تكن النسبة المفروضة كنسبة
الاولى الى الثانية فلتكن كنسبتها الى بعض تلك المراتب لعدم خلوها
عما يطابقه لاعتبار التدريج المستلزم لانتفاء الطفرة وباب امثال
هذا التوهم غير مسدود فى شئ من الهندسيات بل المدار فى الاكثر
عليها حتى انه لم يعتبر فيها امكان التحقق والفعلية فى شئ من المتوهمات
بل لو لم يعم المستحيلات لانفتح اكثر التعميمات المشتملة عليها كليا

واربعة وعشرين الف الف ومائة واثنين وتسعين الفا وخمسمائة
واثنى عشر ويكتب بالارقام الهندسية هكذا ١٠٢٤١٩٢٥١٢
كما لا يخفى على من له دربة فى علمى الهندسة والحساب فاذا
نزلنا كلا من الجبل والسبع منزلة الكرة يكون نسبة اعظم الجبال
الى كرة الارض كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع و
لذلك وقع فى عبارة كثير من المحققين ما يدل ظاهره على ذلك
واحالوه على ما بينوه مع انهم لم يبينوا الا تماثل النسبتين اللتين
ذكرناهما اولا انتهى وهذا كما ترى فالتقرير الواضح اللائق
لهذا المطلوب ان يقال ان ارتفاع اعظم الجبال بالتتبع لا يزيد
على فرسخين وثلث فرسخ وقطر الارض على ما استنبط جمع من
مشاهير المتقدمين والمتاخرين من قدر محيطها المعلوم لهم
من مساحة قدر درجة واحدة منه هو الفان وخمسمائة وخمسة و
اربعون فرسخا فالقطر المذكور يزيد على الف مثل الارتفاع المذكور
باكثر من مائتين واما الذراع فهى بناء على انها عند المحدثين اربعة
وعشرون اصبعا والاصبع ست شعيرات تزيد على الف مثل سبع

تقرير رابع لبيان النسبة المذكورة

عرض الشعيرة باقل من عشرة فنسبة الارتفاع الى القطر هى كنسبة
السبع المذكور الى الذراع تقريبا واصغر منها بما يقتضيه التفاوت
المذكور تحقيقا وبعد فرض كل من الاقدار المذكورة قطر الكرة وملاحظة
المقدمة الثابتة فى الاصول من ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر
الى القطر مثلثة يرتقى كل من النسبتين بين الكرتين الى مثل نسبة الواحد
الى الف الف الف تقريبا ولكنه على التحقيق واعتبار التفاوت بعد
التثليث يتبين ان نسبة الجبل الى الارض اصغر بكثير من نسبة كرة
سبع عرض الشعيرة الى كرة الذراع وهو فوق المطلوب هذا على تقدير
اخذ الذراع على راى المحدثين وقطر الارض على راى القدماء
ولو اخذا على راى واحد او عكسا لتغيرت النسبة فان الذراع
عند القدماء اثنان وثلثون اصبعا والقطر عند المحدثين
الفان ومائة واربعة وستون فرسخا تقريبا فتصير نسبة سبع
عرض الشعيرة الى الذراع المعروف بين القدماء اصغر من نسبة
الواحد الى الالف ونسبة ارتفاع اعظم الجبال الى قطر الارض
المعتبر عند المحدثين اعظم منها ولكن امثال هذا التفاوت

لحكمهم فى الشكل المأمونى بتساوى الزاويتين اللتين على قاعدة
المثلث المتساوى الساقين بدون تخصيص عالم يكن كل من ساقيه
مساويا لقطر الفلك الاعظم مع ان البيان فيه مشتمل على فرض
اخراج الساقين المستحيل فى مثل هذه الصورة وقد مر شيوع
اجراء مثله من المحصلين فى غير الهندسيات ايضا كما استعملوه فى
البرهان السلمى وغيره فتذكر البحث السادس قد اشتهر بين
اهل الهيئة فى بيان عدم قدح التضاريس التى على الارض من جهة
الجبال والاغوار فى كرويتها الحسية ان نسبة اعظم الجبال اليها
كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع تقريبا ولا يخلو
كلام القوم فى تقرير هذا التشابه من غموض واغلاق مع ايجاز
مخل او تطويل ممل فان الشارح الجغمينى للملخص مع مبالغته
فى حسن التحرير قال فى هذا المقام وذلك لانهم ذكروا ان قطر الارض
على ما وجده المتقدمون الفان وخمسمائة وخمسة واربعون
فرسخا تقريبا وان ارتفاع اعظم الجبال فرسخان وثلث
فرسخ وهو خمسة امثال لنصف فرسخ تقريبا ثم بينوا ان نسبة

نصف فرسخ الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى ذراع
بان قسموا عدد ضعف فراسخ القطر وهو خمسة آلاف وتسعون
على عدد شعيرات الذراع وهو مائة واربعة واربعون اذ الاصبع
ست شعيرات معتدلة مضمومة بطون بعضها الى ظهور بعض فخرج
خمسة وثلثون بالتقريب ولان نسبة الخارج من القسمة الى
المقسوم كنسبة الواحد الى المقسوم عليه ابدا يكون نسبة خمسة
وثلثين الى عدد ضعف الفراسخ كنسبة الواحد الى عدد شعيرات
الذراع اعنى نسبة شعيرة الى ذراع بل يكون نسبة خمس سبع خمسة
وثلثين وهو الواحد الى عدد ضعف فراسخ القطر اعنى نسبة
نصف فرسخ الى القطر كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى ذراع فنسبة
ارتفاع اعظم الجبال الذى هو خمسة امثال نصف فرسخ الى
قطر الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع وهى نسبة الواحد
الى الف وثمانية ويلزم من ذلك ان يكون نسبة كرة قطرها
مقدار ذلك الارتفاع الى كرة الارض كنسبة كرة قطرها سبع عرض
شعيرة الى كرة قطرها ذراع وهى نسبة الواحد الى الف الف

لاتقدح فى اصل المطلوب كما لايخفى وليعلم ان المطلوب من
عدم قدح تلك الامور فى كرويتها الحسية كما فهمه المتاخرون
هو انها لاتخل بشكل جملتها قال صاحب الملخص فيه هذه
التضاريس لاتقدح فى كونها كرية الشكل كالبيضة لو الزقت
بها حبات شعير لم يقدح ذلك فى شكل جملتها انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان كون الارض والبيضة حينئذ على الشكل
الكروى او البيضى عند الحس ممنوع وكيف يمكن دعوى ذلك
مع ما يرى على كل منهما ما يخرج به الشكل عما اعتبروا فيه و
عرفوه به واما ثانيا فلان المطلوب على ذلك اوسع من ان
يحتاج بيانه الى التدقيقات المذكورة فان البيضة مثلا
كما انها لايخرج شكل جملتها عن البيضية بالزاق حبات من الشعير
بها كذلك لايخرج عنها بالزاق حبات من الحمص بل اكبر منها
بها وهو ظاهر فيلزم بهذه النسبة ان لايقدح فى شكل جملة
الارض جبال مفروضة على ارتفاع خمسين فرسخا بل اكثر فلا ينبغى
شبهة فى عدم اخلال الواقع منها فينبغى البحث عن هذه المسئلة

على نحو ما تجشم فيها ارباب الصناعة ركيكا جدا فلا يخفى
انه يمكن حمل المطلوب فى هذا المقام على ادق مما فهموا وهو
ان الجبال والوهاد الواقعة على سطح الارض غير محسوسة
عادة عند الاحساس بجملة كرة الارض على ما هى عليه فى الواقع
بيانه ان روية الاشياء تختلف بالقرب والبعد فيرى القريب
اعظم مما هو الواقع والبعيد اصغر منه وهو ظاهر وقد اطبق
القائلون بالانطباع وبخروج الشعاع كلهم على ان هذا الاختلاف
فى روية المرئى بسبب القرب والبعد انما هو تابع لاختلاف
الزاوية الحاصلة عند مركز الجليدية فى راس المخروط الشعاعى
بحسب التوهم او بحسب الواقع عند انطباق قاعدته على سطح
المرئى فكلما قرب المرئى عظمت تلك الزاوية وكلما بعد صغرت
وقد تقرر ايضا بين محققيهم على ما هو مصرح به فى المتقطات
افلاطون ان روية الشئ على ما هو عليه انما هى فى حالة يكون
البعد بين الرائى والمرئى على قدر يقتضى ان تكون الزاوية المذكورة
قائمة فبناء على ذلك اذا فرضت الزاوية المذكورة بالنسبة

الى مرئى قائمة يجب ان يكون البعد بين رأس المخروط وقاعدة المحيطة بالمرئى بقدر نصف قطر قاعدة كما لا يخفى على من له الف بالاصول الهندسية فلما كان قطر الارض على ما تقرر ازيد من الفي فرسخ بلا شبهة لا تكون مرئية على ما هى عليه من دون الف فرسخ ومعلوم ان الجبال والوهاد المذكورة غير محسوسة عادة عند هذا البعد من المسافة فلا يكون لها قدر محسوس عند الارض بالمعنى الذى مهدنا وقد ظهر من تقريرنا هذا ان بيان هذا المطلوب لا يحتاج الى اثبات تشابه نسبة اعظم الجبال الى الارض مع نسبة سبع عرض شعيرة الى الكرة المذكورة كما تجشموه بل يكفى فيه ان يقال ان جملة الارض لا ترى على ما هو الواقع الا فى بعد كذا ومعلوم ضرورة ان اعظم الجبال غير محسوس من هناك فليس هناك لها قدر محسوس عندها ومن تامل فى سائر مطالبهم التى تقرب من هذا المطلب عرف انه على ما حملناه عليه انسب ليها مما فهموه منه من جملتها ما حكموا بان الارض ليست بذات قدر محسوس عند فلك المريخ وما فوقه من الافلاك بل هى كالنقطة بالنسبة اليها بناء على عدم الفرق بحسب الحس بين السطح

المار

المار بوجه الارض الفاصل بين الظاهر والخفى من تلك الافلاك وبين السطح المار بمركز الكل الموازى لذلك السطح وما ذلك الا لبعد فلك المريخ وما فوقه عنا الى حد يكون حكم قدر نصف قطر الارض الفاصل بين الافقين المذكورين هنالك عند حواسنا لحكم قدر ارتفاع اعظم الجبال من المسافة البعيدة عنا بقدر نصف قطر الارض ولذلك حكموا فيما لم يكن بعده عنا فى تلك المرتبة كفلك القمر بان الارض هى ذات قدر محسوس عنده بدلالة الخسوف واختلاف المنظر وما ثبت ايضا عند علماء الابعاد والاجرام من ان بعد مقعر فلك القمر عن مركز العالم اقل من اربعين مثلا لنصف قطر الارض وبعد محدبه عنه قريب من ذلك الاضعف فذلك شاهد على ان كرة الارض عند فلك القمر ليست فى مرتبة ما لا يحس به عند الاحساس به كيف وجرم القمر مع انه على ما ثبت عندهم اقل من ثلث جرم الارض يرى عنده كما ترى فان قلت كون الارض محسوسة عند فلك القمر مناف لما اشتمل عليه ما رواه الصدوق رحمه الله فى باب ذكر عظمة الله جل جلاله من كتاب التوحيد موافقا لما روى فى الروضة عن ابى عبد الله عليه السلم

وضع ما توهم من المنافاة بين كون الارض محسوسة عند فلك القمر وبين ما يدل عليه حديث زينب العطارة

عن رسول الله صلى الله عليه وآله في جواب سؤال زينب العطارة
الحولاء عن عظمة الله عز وجل حيث انه صلعم بعد ما ذكر لها ان الارض
بمن عليها عند التي تحتها كحلقة في فلاة قي وهاتان بمن فيهما
ومن عليهما عند التي تحتها كحلقة في فلاة قي وهكذا الى السابعة
ذكر ان الارضين السبع بمن فيهن ومن عليهن على ظهر الديك كحلقة
في فلاة قي ثم ذكر ان الجميع على الصخرة والجميع على الحوت والجميع عند
البحر المظلم والجميع عند الهواء والجميع عند الثرى ثم الجميع عند السماء
الاولى كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان هذا كله والسماء الدنيا ومن
عليها ومن فيها عند التي فوقها من السموات كذلك وهكذا ذكر
النسبة بين كل من سائر السموات وبين جميع ما تحته ثم بين كل من
البحر المكفوف وجبال البرد والهواء التي تحار فيه القلوب وحجب
النور والكرسي والعرش وبين جميع ما ذكر قبله انتهى الحديث بمضمونه
قلت لا يمكن ان يحمل النسب التي ذكرت بين هذه الموجودات في
هذا الحديث على النسب المقدارية التي اعتبر مثلها بين الحلقة والفلاة
اللتين هما المشبه بهما في جميع المراتب فانه خلاف ما تدل عليه

العقول الصحيحة السليمة بعد التامل في البراهين الهندسية و
الحسابية التي لا يحوم حولها الشك اصلا ولا يعتريها الشبهة
قطعا ولذلك حمل الاستاد دام ظله في شرح الروضة ما اشتمل
عليها هذا الحديث من وجوه النسبة على ارتفاع نقل كل من تلك
الموجودات عما تحته ولا يخفى انه يجوز ان يحمل ايضا على
نسبة الحكم والمصالح المرعية في خلق كل من تلك المراتب الى ما دونه في
فيما ذكر بعده كنسبة مقدار الحلقة الى الفلاة ليدل على ان ما يمكننا
ان نشاهد او ندرك من آثار صنعه وعجايب حكمته في الشواهد ليس له
نسبة محسوسة الى ادنى ما هو محجوب عنا فكيف الى ما فوقه والعلم
عند الله واهله البحث السابع قد تقرر بين علماء الطبيعيين
ان النسبة التي بين الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متكافية
مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن الثقيل مثلا
الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس و
بعبارة اخرى ان نسبة مكان اثقل المتساويين في الوزن الى مكان
اخفهما كنسبة وزن اخف المتساويين في المكان الى اثقلهما ولس

في الوزن كما هو المطلوب وقد استخرج حذاق قدماء الحكماء قدر
النسبة بين اوزان انواع الفلزات وغيرها بناء على الغالب من
اصنافها واشخاصها بضروب من الحيل لمقاصد يحتاج اليها
في صنايعهم المعدودة من فروع الطبيعيات كالكيميا على نحو
ما اشار الى بعضها ابو نصر في بعض قطعاته المشتمل عليها منظومة
الموسومة بالنصاب في اللغة تارة بحساب الجمل في قوله : زر فلز
مستوى الحجم اگر چون برکشی : اختلاف وزن دارد هر یکی بی اشتباه
زر لکن زیبق الراسرب دهن از زیر حل : فضه نه آهن یکی مس
و شبه مه روی ماه : وتارة بالتصريح في قوله : زر وى جثه هفتاد
و یکدرم سیماب : چل و شش سرب زاد زیرسی و هشت شمار : ذهب
صد است و سرب بیجه و نه آهن چل : برنج و مس چهل و پنج ا ست
ونقره پنجه و چار ولا يخفى انه يمكن بناء على هذه الضوابط في تلك
الفلزات استعلام الخالص من المغشوش في كل منها سوى المتساويين
وزنا وحجما باستعلام قدر وزنه وحجمه بالنسبة الى الخالص فانه ان
وافقه في كل منهما فهو خالص وان خالفه في احدهما مع موافقته

في الآخر فهو مغشوش وطريق استعلام وزنه مع خالصه فيما يمكن ان
يوزن بالميزان او القبان كما هو الشايع ظاهر واما في ما لم يمكن
ذلك لمانع كالثقل الفاحش فطريقه ان يوضع في سفينة او شبهها
ويحفظ حد انحطاطها بثقله عن سطح الماء ثم يقاس بما اريد ان يقاس به
كذلك على نحو ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام فيما قضى به على
الحدادين في البصرة من وزن باب من حديد اشتروه وقوموه بعد
نزاعهم في قدر وزنه وطريق استعلام توافق الحجم وتخالفه بين جسمين
على اى شكل كانا ان يلقى احدهما في ظرف ويصب عليه الماء حتى يعلوه
ويعلم حد ارتفاعه فيخرج ثم يلقى الآخر فان كان ارتفاع الماء
في الحالتين على حد واحد فهما على حجم واحد والا فلا هذا
طريق تمييز الخالص من المغشوش واستعلام اصل الغش واما
استعلام قدر الغش في المغشوش باستعانة هذه الضوابط فلم يصل
الينا فيه شيء من الاذكياء ولكنا قد تفطنا بطريق له في سالف
الزمان وقررناه في فارسية افردناها للبيان وسميناها
بالعيارية ملخصها ان ينظر اولا الى قدر تفاوت وزن المغشوش

فيه ان التخالف النوعي بل الصنفي بل الشخصي بين اكثر الاجسام موجب
لاختلافهما حجما ووزنا لعلة اتفاق اوضاع الاجزاء المتخللة
اليها في خصوص مرتبة من كيفية التكاثف والتخلخل والاندماج و
الانتفاش وما يجري مجراها وامثال تلك الكيفيات هي العمدة في
سببية كلا الاختلافين اما الحجم فظاهر واما الوزن فلانه امر اضافي
نسبي بين ذوي حجمين متساويين وظاهر ان الالطف منهما بالاسباب
المذكورة اخف من اكثفهما بها وبالعكس وربما يعرض الاختلافات
المذكورات في جسم واحد شخصي ايضا بحسب الوقتين فان الماء الالي
لحد مخصوص من اناء قد يرتفع وقد ينزل عن الحد المذكور بسبب عروض
الحرارة والبرودة المقتضيتين للتخلخل والتكاثف الموجبين لازدياد
الحجم وانتقاصه كما هو مشاهد فيما هو في قارورة مسدودة
الرأس عند اختلاف الهواء المجاور لها حرارة وبرودة فان قيل
اختلاف الماء المذكور في الحجم بحسب الوقتين معلوم بالحس واما
اختلافه في الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه في الحالتين على وزن
واحد فيمكن ان تنقض كليتهم المذكورة بمثل هذه الصورة لظهور

حصول

حصول التفاوت في الحجم دون الوزن قلنا كون هذا الماء على وزن
واحد في الوقتين بمعنى عدم تغيره بالنسبة الى الخارج لا ينافي تغيره
بالنسبة الى نفسه بحسب الحالين وهو واقع هنا لظهور ان القطعة
المفروضة من المتخلخل على حجم المتكاثف اخف منه لكونه جزءا منه وهو
المراد فيما نحن فيه كما اشرنا اليه بانه اضافة بين شيئين متساويين
في الحجم كيف ولو لم يعتبر ذلك لما كان الحجر اثقل من القطن لجواز
مساواتهما بل رجحان القطن عليه عند تفاوتهما في الحجم فظهر ان
الجسمين المتخالفين يكونان عند مساواتهما حجما متفاوتين وزنا
وبالعكس الا نادرا على ما اشتهر في النحاس والشبه مع انهما ايضا
عند التحقيق لا يخلوان من تفاوت قليل غير معتبر من قلة فان
النحاس على ما نقل صاحب البهائية في الحساب عن محققي الحكماء اثقل
من الشبه بازيد من الفي مثقال في حجم مكعب ذراع وبالجملة لما
كان عظم الحجم وخفة الوزن وكذا الصغر والثقل مسببين من
علة واحدة كما عرفت يكون النسبة بين وزني الخفيف والثقيل
المتساويين حجما مشابهة للنسبة بين حجميهما على تقدير التساوي

جوهري
عن خالصه في جثة مفروضة فيحفظ ثم ينظر الى قدر تفاوت وزن
المغشوش والمغشوش منه على تقدير خلوصهما في هذه الجثة على ما
يقتضيه الضوابط فيحفظ ايضا ثم ينسب المحفوظ الاول الى الثاني
فيكون الغش بقدر هذه النسبة من هذه الجثة والخالص هو الباقي
مثلا اذا تحقق مغشوشية قدر من الذهب في جثة مائة مثقال
من خالصه بالحديد مثلا فخرج تسعين مثقالا اي انتقص عن قدر
خالصه بعشرة مثاقيل حفظنا العشرة ثم نظرنا الى قدر تفاوت
وزني الذهب والحديد في تلك الجثة فكان ستين مثقالا
فلما كان نسبة العشرة الى الستين بالسدس حكمنا بان سدس
هذه الجثة هو الحديد والباقي هو الذهب الخالص فيكون
ستة مثاقيل واربعة اسداس مثقال من التسعين المذكور
حديدا والباقي ذهبا وان خرج خمسة وثمانين مثقالا
نسبنا الخمسة عشر الى الستين وحكمنا بان ربع الجثة مغشوش
بالحديد والباقي بالذهب فيكون عشرة مثاقيل فيها حديدا
وخمسة وسبعون ذهبا وعلى هذا القياس جميع المراتب وسائر

الفلزات

الفلزات وبرهان هذا الطريق اما من جهة اللم فهو ان قدر
تفاوت وزن المغشوش والمغشوش منه بالنسبة الى جثة واحدة
كالستين بين وزني الذهب والحديد في الجثة المفروضة هو
بمنزلة المسافة بين الفلزين يعني ان العالي مثلا اذا انحط
عن مرتبته بسبب الغش بالسافل قرب منه بقطع بعض تلك
المسافة فكلما ازداد الغش ازداد القرب بقطع الاكثر
حتى انه لو امكن بسبب كثرة الغش ان يتحد العالي مع السافل
في الحقيقة لامكن ان يقطع جميع المسافة وبالعكس فمجموع
هذه المسافة هو مقياس قدر التنزل عن الخلوص فاذا
قيس هذا القدر بالنسبة فهي قدر الغش في الجثة المفروضة
كما صورنا واما من جهة الان فهو ان قدر الغش لو لم يكن
مساويا لقدر النسبة المذكورة لكان اما زايدا عليه او ناقصا
عنه وبطلان احتمال الزيادة والنقصان معلوم بالسبر
والتتبع فانه لو كان قدر الحديد في الصورة الاولى من مثالنا
مثلا ازيد من ستة مثاقيل واربعة اسداس مثقال او نقص منه

فرضناه تارة عشرة مثاقيل فكان شاغلا لربع الجثة المفروضة
فيبقى منها لشغل الخالص من الذهب ثلثة ارباعها وثلثة ارباع
المائة خمسة وسبعون فيصير المجموع خمسة وثمانين لا تسعين
كما هو المفروض هف وتارة خمسة مثاقيل فكان شاغلا لثمن
الجثة المفروضة فيبقى منها للخالص سبعة اثمانها وسبعة اثمان
المائة سبعة وثمانون ونصف فيصير المجموع اثنين وتسعين ونصفا
لا تسعين هف وهكذا كلما يفرض من مراتب الزيادة و
النقصان يستلزم الخلف فيظهر ان قدر الغش يجب ان يكون
مساويا لقدر النسبة المذكورة حتى يوافق الغرض المذكور و
ايضا مطابقة القدر المذكور لتلك النسبة مطردة في اي صورة
تفرض بلا تخلف قط فيكون هو المناط في الجميع فتدبر هذا
على تقدير ان يكون خصوصية جوهر الغش معلومة بوجه آخر
كما صورنا لعدم امكان تحصيل العلم بالخصوصية من هذا المسلك
لوجوه اولها امكان تحقق فلزين متساويين حجما ووزنا
كالنحاس والشبه فاحتمال كون الغش من هذا او من ذاك

قائم ولا يمكن ان يتعين بهذا المسلك لابتنائه على اختلاف
الوزن والحجم وثانيها امكان مساواة فلز بسيط مع مركب
من فلزين او اكثر وزنا وحجما كالشبه مع المركب من الفضة
والرصاص بالمناصفة وكالنحاس مع المركب من الرصاص
والاسرب بالثلث والثلثان فلو كان قدر من الذهب
مغشوشا بمثقالين من الشبه لكان موافقا لذلك القدر
على تقدير كونه مغشوشا بمثقال من الفضة ومثقال من الرصاص
وكذلك لو كان مغشوشا بثلثة مثاقيل من النحاس لكان
موافقا لما كان مغشوشا بمثقال من الاسرب ومثقالين
من الرصاص فلا يمكن ان يتعين شئ من الاحتمالين المتوافقين
بما يبتنى على الاختلاف وثالثها امكان حصول النقصان
الخاص مثلا من قدر الخالص بعلل شتى على سبيل البدلية
فانه يجوز ان يكون نقصان الذهب عن مائة الى تسعين او
ثمانين او نقصان الفضة عن اربعة وخمسين الى اربعين او
ثلثين معللا بمداخلة قدر خاص من الحديد مقتض لذلك

بينهما فيمكن ان يستعلم بعد رعاية الوزن والكيل واستخراج
النسبة بين خالصيهما فيهما قدر وزن كل منهما عن قدر كيل
المجموع وبالعكس على نحو ما صورنا في غيرها فتبين من تقرير تلك
المراتب ان العلم بنسبة اوزان الاجسام الى اكيالها وبالعكس
لكونه اصلا في استخراج احدهما من الآخر وهو مما يحتاج اليه
كثير التمام مطلوب كثير النفع في احوال المعاش بل في نحو الكر
من الماء والعصير من العنب من المسائل الشرعية ايضا لمن اراد
رعاية الاحتياط فيهما وتحقيق هاتين المسئلتين على وجه يتضح به
ما اشرنا اليه يحتاج الى تقديم مقدمة في بيان بعض المقادير المنصوصة
المبنى عليه كثير من الاحكام الشرعية كالدرهم والمثقال الشرعيين
والرطل والمد والصاع مع بعض المقادير المضبوطة المعروفة بين
الناس في هذه الازمان في اكثر بلاد العجم كالمثقال الصيرفي
والمن التبريزي وبيان نسبة بعضها الى بعض فنقول اما الدرهم
الشرعي المعتبر في نصاب زكوة الفضة والقطع ومقدار الديات
والجزية وغير ذلك ويقال له الوزنة ايضا فهو على وزن ثمان و

اربعين شعيرة متوسطة اتفاقا واما المثقال الشرعي المعتبر
في نصاب زكوة الذهب وغيره المعبر عنه بالدينار ايضا فهو على
وزن ثمان وستين شعيرة واربعة اسباع شعيرة كذلك
فوزن كل درهم موافق لسبعة اعشار دينار وبعبارة اخرى
لنصف دينار وخمسه ووزن كل دينار موافق لدرهم وثلثة
اسباع درهم فيكون عشرة دراهم مساوية في الوزن لسبعة دنانير
واما الرطل المعتبر في قدر الكر من الماء وغيره فالعراقي منه
ويقال له البغدادي ايضا مقدر عند جمهور الخاصة والرافعي من
العامة بمائة وثلثين درهما شرعيا موافقا لاحد وتسعين مثقالا
شرعيا وعند جمهور العامة والعلامة الحلي رحمه الله من الخاصة بمائة
وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم موافقا لتسعين مثقالا
شرعيا والمدني منه مقدر برطل ونصف بالعراقي اتفاقا والمكي
برطلين عراقيين كذلك فيجري فيهما ايضا مقتضى الخلاف المذكور
فيه واما المد المعتبر في قدر ماء الوضوء وبعض الكفارات وغيرهما
ففي تقديره اقوال فصلناها في رسالتنا الموسومة بميزان المقادير

يجوز ان يكون معللاً بمداخلة قدر اكثر منه من الرصاص
مقتض لما يقتضيه بعينه وهكذا فلا يمكن ان يدل المعلول
الخاص على خصوص شيء من علله المحتملة فتأمل وقس على تلك
الفلزات في امكان تحقيق قدر الغش حال غيرها من الاجسام
عند معلومية نسبة بعضها الى بعض وزنا وحجما كالخل واللبن
والعسل والدبس والزيت والنفط من المايعات وكالشمع
والشحم والقير مما في حكمها والحاصل ان المغشوش والمغشوش
منه من اي جنس كانا بعد كونهما معلومي الجوهر والنسبة وزنا
وحجما يمكن ان يستخرج بمعاونة تلك المعلومات قدر وزن كل
منهما عن قدر مجموع حجمهما على نحو ما اوضحناه في الامثلة
السالفة ولا يخفى انه يمكن ايضا عكس ذلك بان يستخرج
قدر حجم كل منهما عن قدر مجموع وزنهما ولكن المطلوب الاصلي
في الفلزات غالبا استعلام وزنها لكونه مضبوطا بالمثاقيل
والقراريط والطساسيج ونحوها ولذا اقتصرنا فيها عليه
نعم ربما ينتفع بهذا العكس في المائعات وما في حكمها بناء على تعارف

ضبطها بالاكيال المعروفة ايضا كضبطها بالاوزان فعند معلومية
وزن شيء منها وظهور كونه مغشوشا بنوع آخر يمكن استعلام
قدر الغش فيه بالنظر الى تفاوت قدر حجمه عن حجم الخالص منه عند
كونه على وزن مفروض ثم نسبته الى قدر تفاوت الحجمين في هذا
الوزن على تقدير خلوصهما على عكس ما صورناه في الفلزات مثلا
اذا عرف قدر الوزن من الخل كعشرة امنان انه مغشوش
بالماء ويكون التفاوت بين وزن خالصيهما بالنسبة الى كيل
معين مضبوط كان يكون عشرة امنان الخل الخالص اربعة
عشر من هذا الكيل وعشرة امنان الماء ستة عشر منه فيخرج خمسة عشر
فينسب الواحد الذي هو قدر تفاوت هذا الخل عن خالصه الى
الاثنين الذي هو قدر تفاوت الخالصين بالنصف فيحكم بان
نصف هذا الوزن وهو خمسة امنان ماء ونصفه الآخر خل و
على هذا القياس ووجهه ظاهر مما تقدم واذا اتقنت هذا الاصل
فربما ينفعك احيانا في غير الاجناس المذكورة كالحبوب والبزور
فان الحنطة والشعير مثلا اذا اختلطا وجهل قدر النسبة

ازيدها قدرا واقواها مستندا ما اتفق عليه جمهور فقهائنا
رحمهم الله من انه رطلان وربع بالعراقي واقلها قدرا واضعفها
سندا عندهم ما نسب الى ابن ابي نصر البزنطي رحمه الله من انه رطل
وربع بالعراقي وبالجملة لا يخلو قدر المد عند الامامية رضوان
الله عليهم بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في الرطل العراقي بينهم
كما مر عن احد اربعة احتمالات اولها ان يكون مائتين و
اثنين وتسعين درهما شرعيا ونصف درهم هو مائتان واربعة
مثاقيل شرعية وثلثة ارباع مثقال وثانيها ان يكون مائتين
وتسعة وثمانين درهما وسبعي درهم هو مائتان واثنان و
نصف مثقال وثالثها ان يكون مائة واثنين وستين درهما
ونصف درهم هو مائة وثلثة عشر مثقالا وثلثة ارباع مثقال
ورابعها ان يكون مائة وستين درهما وخمسة اسباع درهم
هو مائة واثنا عشر مثقالا ونصف مثقال فالاول موافق
لقول جمهور الخاصة في قدر الرطل العراقي والثاني لقول
العلامة الحلي فيه والثالث لقول البزنطي على تقدير موافقته

في قدر الرطل مع جمهور الخاصة والرابع لقوله على تقدير موافقته
فيه للعلامة فان مذهبه في قدر هذا الرطل غير معلوم محتمل للامرين
واما الصاع المعتبر في زكوة الفطر وغيرها فهو مقدر باربعة
امداد اتفاقا وما وقع في بعض الروايات من ان صاع النبي
صلى الله عليه وآله خمسة امداد محمول على وهم الراوي او غيره
من التأويلات كما اشار اليه الشيخ رحمه الله في التهذيب ففي
الصاع ايضا يجري اربعة احتمالات اولها كونه الفا ومائة
وسبعين درهما يبلغ ثمانمائة وتسعة عشر مثقالا ينتهي الى
تسعة ارطال عراقية بالمعنى الاول وهو اربعة امثال
المد على قول الجمهور وهو منتهى الاقوال في طرف الزيادة
ويقابله في طرف النقصان القول الاخير للبزنطي اي كونه
ستمائة واثنين واربعين درهما وستة اسباع درهم يبلغ اربعمائة
وخمسين مثقالا ينتهي الى خمسة ارطال بالمعنى الاخير وباقي
الاحتمالات على هذا القياس واما المثقال الصيرفي فهو على ما
وزنا مع شعيرات متوسطة حصلناها في المدينة المشرفة وراعينا

في وزنه كمال الاحتياط والتدقيق يبلغ اربعا وثمانين شعيرة مساوية
للدرهم شرعي وثلثة ارباع درهم موافقة لمثقال شرعي وتسعة
اجزاء من اربعين جزءا منه وبعبارة اخرى لمثقال وخمس مثقال وثمن
خمسه فيكون تسعة واربعون مثقالا شرعيا موافقا لاربعين
مثقالا صيرفيا فما اشتهر ان المسكوك من الذهب الموسوم
بالاشرفي المعروف في زماننا موافق في الوزن للمثقال الشرعي
ومع ذلك مساو لثلثة ارباع المثقال الصيرفي يستلزم ان يكون
المثقال الشرعي على وزن ثلث وستين شعيرة وهو خلاف
ما اتفقوا عليه كما مر او يكون المثقال الصيرفي على وزن احدى و
تسعين شعيرة وثلثة اسباع شعيرة وهو مع كونه خلاف
ما شاهدناه عيانا كما بينا لم نسمع ان يقول به احد وان
قال بعض من وازنه بشعيرات العراق باكثر من ذلك
كما فصلناه في ميزان المقادير فتامل فيكون قدر الرطل
العراقي بهذا المثقال الصيرفي على تفسير جمهور الخاصة يبلغ
الى اربعة وسبعين مثقالا وسبعي مثقال وعلى تفسير العلامة

الى ثلثة وسبعين مثقالا وثلثة وعشرين جزءا من تسعة واربعين
جزءا من مثقال ويكون قدر المد بهذا المثقال عند جمهور الخاصة
مائة وسبعة وستين مثقالا وسبع مثقال وعند العلامة مائة
وخمسة وستين مثقالا وخمسة عشر جزءا من تسعة واربعين
من مثقال وعند البزنطي على الاحتمال الاول لمذهبه اثنين و
تسعين مثقالا وستة اسباع مثقال وعلى الاحتمال الاخير
احدا وتسعين مثقالا واحدا واربعين جزءا من تسعة واربعين
جزءا من مثقال فيكون قدر الصاع بهذا المثقال في كل مذهب
اربعة امثال مثاقيل المد فيه فينتهي اكثر تقديراته الموافق لمذهب
جمهور الخاصة الى ستمائة وثمانية وستين مثقالا واربعة اسباع
مثقال واقل تقديراته الموافق للاحتمال الاخير من مذهب
البزنطي الى ثلثمائة وسبعة وستين مثقالا وسبعة عشر جزءا
من تسعة واربعين جزءا من مثقال والباقي على هذا القياس
واما المن التبريزي فهو في زماننا موافق لستمائة مثقال
صيرفي فيكون بالدراهم الشرعية الفا وخمسين درهما وبالمثاقيل

الشرعية سبعمائة وخمسة وثلثين وبالارطال العراقية على تفسير جمهور
الخاصة ثمانية ارطال وجزءا من ثلثة عشر جزءا من رطل هو خمسة
مثاقيل وخمسة اسباع مثقال وعلى تفسير العلامة ثمانية ارطال
وسدس رطل هو اثنا عشر مثقالا واثنا عشر جزءا من تسعة و
اربعين جزءا من مثقال ويكون بالمد عند جمهور الخاصة ثلثة
امداد وثلاثة وعشرين جزءا من تسعة وثلاثين جزءا من مد
وعند العلامة ثلثة امداد وسبعة عشر جزءا من سبعة وعشرين
جزءا من مد وعند البزنطي اما ستة امداد وستة اجزاء من ثلثة
عشر جزءا من مد واما ستة امداد وثمانية اجزاء من خمسة عشر
جزءا من مد فيكون المن التبريزي ناقصا عن الصاع المعتبر
عند جمهور الخاصة بثمانية وستين مثقالا صيرفيا واربعة
اسباع مثقال وعن الصاع المعتبر عند العلامة باحدى وستين
مثقالا وواحد عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال ويكون
زايدا على الصاع المعتبر عند البزنطي اما بمائتين وثمانية وعشرين
مثقالا واربعة اسباع مثقال او بمائتين واثنين وثلثين

مثقالا

مثقالا واثنين وثلثين جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال
والمقصود من هذا التفصيل وبيان الاختلافات الواقعة بين
الفقهاء في بعض تلك المقادير توضيح طريق الاحتياط فيها
بالنسبة الى الاعمال المبنية عليها للمكلفين فلا يذهب عليهم بعد
معرفة تلك المراتب ان العمل في المد والصاع المعتبرين في قدر
نصاب الزكوة في الغلات ينبغي ان يكون على مقتضى الاحتمال
الاخير من مذهبي البزنطي فانه اقل جميع التقديرات فيهما
والاحتياط هنا الاخذ باقل ما يمكن ان يكون نصابا بخلاف
المد والصاع المعتبرين في الكفارات وماء الطهارة وزكوة
الفطر فان الاخذ باكثر جميع التقديرات فيهما هو طريق الاحتياط
في العمل بتلك الاحكام فينبغي ان يعمل فيها على مقتضى المذهب
المشهور المنصور بين جمهور الخاصة فيهما وقد عرفت ان
الصاع في هذا المذهب يزيد على المن التبريزي بعدة مثاقيل
لا يبلغ قدرها الى ثمن المن وكذا المد يزيد على ربع المن المذكور
بالنسبة المذكورة فاذكره الشيخ البهائي رحمه الله في بحث زكوة

الفطر من الجامع العباسى فى قدر الصاع من انه من وربع من
بالتبريزى تخمينا افراط فى الاحتياط كما ان ما ذكره رحمه الله
فى شرح الحديث الخامس من كتاب الاربعين فى قدر المد المعتبر
فى الوضوء من انه على ما حسبناه لا يكاد يزيد على ربع المن التبريزى
تفريط لا يناسب المحتاط فلا تغفل ثم ليعلم ان فى هذا المقام دقيقة
ينبغى التنبيه عليها هى ان المد والصاع من جملة المقادير المذكورة
كانا فى الاصل مكيالين معينين بلا شبهة فقدرا احسبما نقل
من اهل الضبط من المعصومين صلوات الله عليهم بما عرفت من
وزن الدراهم المعينة وشبهها صونا عما جرت العادة به من
سرعة لحوق التغيير بالاكيال بمرور الزمان ومعلوم عند
اهل الخبرة ان الاعيان المختلفة يختلف قدرها وزنا بالنسبة
الى كيل معين فلا يمكن ان يكون صاع من الماء المعتبر فى
الغسل موافقا فى الوزن لصاع من الحنطة او الشعير المعتبر
فى زكوة الفطر مثلا فلولا اتفاق كلمة الفقهاء كافة على عدم
تفاوت وزنهما المعتبر عند الشارع بالنسبة الى الاعيان المذكورة

لكان الوجه ان يجمع بين الروايات المختلفة المنقولة فى بيان
قدر وزنهما بحمل كل منهما على وزن نوع معين من الاعيان مناسب
له بان يحمل مثلا ما رواه البزنطى لكونه اقل جميع التقديرات
فيهما على وزن بعض الغلات فى باب الزكوة وما رواه جمهور
الخاصة لكونه اكثر جميع التقديرات على وزن الماء فى باب الوضوء
والغسل وهكذا ولكن عدم سلوك احد من الفقهاء ههنا
هذه الطريقة وافتاء كل منهم فى قدر صاع الماء والغلات و
كذا مدهما بوزن معين بلا رعاية التفاوت المذكور بالنسبة
الى الاعيان المذكورة بحسب نفس الامر يقتضى ان يحمل الحال على ان
الشريعة السمحة السهلة سلام الله على مبلغها اقتضت بتلك
المسامحة تسهيلا على عموم المكلفين فى الاحكام المبنية عليهما
وتفضلا عليهم فى عدم تكليفهم بحفظ وزن خاص لهما بالنسبة
الى كل من الاعيان المختلفة رفعا للحرج المنفى عن الدين باقتضا
الحكمة الالهية وبالجملة لم ينضبط بعد زمن النبى والائمة عليهم السلم
من ذينك المكيالين الا الوزن المنقول عنهم لهما فكلما يقال

الصاع او المد

الصاع او المد فى حكم من احكام الشريعة المقدسة
ينصرف ذهن المتتبعين للحقايق الشرعية الى الوزنين
المخصوصين بلا رعاية حالهما الاصلية اصلا فان تجشم
بعض الفقهاء فى بعض الاحكام كنصاب الغلات فذكر
اولا ان قدره بالكيل كذا اصاعا وبالوزن كذا درهما ثم اورد
عليه اشكالا فى صورة بلوغه كيلا لا وزنا للخفة او بالعكس
للثقل ثم اجتهد وافتى بان الوجوب اقرب لا فائدة فيه
لاحد اصلا وذلك مثل تجشمهم فى الاجتهاد والترجيح فى
مثل كيفية عمل الامام عليه السلم عند ظهوره وخروجه بالسيف
فى اهل البغى عليه هل يجوز له عند الظفر عليهم قسمة اموالهم
على عسكره ام لا يجوز لظهور عدم احتياج احد من الرعية
ولا الامام عليه السلم الى هذا الحكم اصلا وان كان معلوما
يقينا فضلا عما كان مستندا الى امارات ظنية هذا حال
المد والصاع واما حال الرطل فهو ايضا فى الاصل من
المكائيل فقدره بالوزن المخصوص كالمد والصاع او كان من

الاوزان دائما فمحل تامل فظاهر ما روى فى باب ما يفصل بين دعوى المحق
والمبطل فى امر الامامة من كتاب الحجة وفى باب النبيذ من كتاب
الاشربة من الكافى فى آخر حديث طويل قال الراوى وقلت وكم كان يسع
الشن ماء فقال ما بين الاربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك قال
فقلت بالارطال فقال نعم ارطال بمكيال العراق الحديث يدل على الاول
وظاهر كلام جمهور اهل اللغة والفقهاء مع ما روى فى كتاب الاحتجاج
عن ابى محمد العسكرى عليه السلم فى جملة احتجاجات النبى صلى الله عليه وآله
على اليهود فى حديث طويل ذكر فى اثنائه هذه العبارة واشار الى حجر
فيه قدر خمسة ارطال وقال يا ايها الحجر تدحرج فتدحرج الحديث يدل
على الثانى وظاهر عبارة صاحب المغرب يشعر باطلاق الرطل على كل
منهما قال الرطل بالفتح والكسر لغة الذى يوزن او يكال انتهى وبعد
ما فصلنا لك هذه المقدمة المشتملة على بيان ما كان مهما من الاوزان
والاكيال المحتاج اليها مع ما ادرجنا فيها من الفوايد الجديدة نشرع
فى تحقيق المسئلتين الموعودتين اما المسئلة الاولى فاعلم ان فقهائنا
رضوان الله عليهم بعد ما اجمعوا على طهارة كل ماء بحسب الاصل وبقائه

عليها حتى يظهر خلافه وعلى نجاسة الماء المتغير بملاقاة النجاسة قليلا
او كثيرا اختلفوا فى الماء القليل الملاقى للنجاسة الغير المتغير بها فذهب
الجمهور منهم الى نجاسته ما لم يبلغ قدر كر منه بناء على دلالة ظاهر بعض
الروايات عليها والعمدة فى هذا الباب مفهوم ما يدل منها على ان الماء
اذا كان ~~الماء اذا كا~~ قدر كر لم ينجسه شئ وذهب ابن ابى عقيل
ومن تبعه رحمهم الله الى طهارته مطلقا استظهارا باستصحاب
الاصل وبمعارضة الروايات المذكورة بروايات اخر تدل على خلافها
هذا على ما هو المشهور المذكور فى المختلف وغيره من ان ابن ابى عقيل
ساوى بين الماء القليل والكثير واما الاستاد دام ظله فقد
ذكر فى شرح الكافى ان الماء القليل الغير المعلوم تغيره بالنجاسة
له صورتان احديهما صورة الاحتمال والاشتباه والاخرى صورة
العلم بعدم التغير وان ابن ابى عقيل ذهب الى عدم النجاسة
فى الصورة الثانية دون الاولى فعلى ذلك لا يلزم عليه عدم العمل
بمفهوم الروايات المذكورة بناء على انها سالبة كلية تكون ~~مفهوم~~ مخالفها
المعتبر عند ~~فى اصطلاح المنطقيين~~ نقيضها موجبة جزئية فيكفى فى رعاية

مقتضاها

مقتضاها الحكم بالنجاسة فى الصورة الاولى فقط فلا يشمل الثانية
ويمكن ان يستدل على صحة مذهب على المشهور باجماع الطائفة المحقة
على حقية مضمون كل ماء بل كل شئ طاهر ما لم يعلم نجاسته مع ما هو معلوم
لكل منصف من عدم حصول العلم بنجاسة القليل الملاقى للنجاسة الغير
المتغير بها بمحض ظاهر روايات قابلة للتأويل معارضة بروايات اخر
فينتظم قياس على هيئة الشكل الاول صغراه الماء الملاقى للنجاسة الغير
المتغير بها ماء غير معلوم النجاسة لتعارض الروايات واحتمال التأويل
وكبراه كل ماء غير معلوم النجاسة طاهر بالاجماع فينتج ان الماء
المذكور طاهر وتعميم العلم ههنا على وجه يشمل الظن او تخصيصه بغير
نفس احكام الله تعالى او بما يشبهه تحكم من غير دليل على تعميم هذا
التعميم او التخصيص فتدبر وبالجملة طريق ابن ابى عقيل ومن تبعه حمل
الروايات التى ظاهرها الامر بالاجتناب او النهى عن الاستعمال
بالنسبة الى الماء القليل الملاقى للنجاسة مطلقا على الاستحباب
او الكراهة جمعا بينها وبين الروايات الدالة على عدم تنجس القليل
بمحض الملاقاة ويؤيده اختلاف ما ورد فى تقدير الكر الذى لا ينجسه

شئ اختلافا فاحشا فان ذلك بل اصل الاختلاف من دلايل
الاستحباب او الكراهة لجواز اختلاف مراتبهما دون الوجوب
والحرمة وطريق الجمهور حمل تلك الروايات على وجوب الاجتناب
وحرمة الاستعمال فى الصورة المذكورة وعدم الاعتماد على
ظواهر ما يخالفها لامكان التاويل فى اكثرها ورد الباقى
بضعف السند وما شابهه واصلاح الاختلاف الواقع فى تقدير
الكر بحسب الروايات بما يظهر فى طى ذكر اختلافهم فى قدره واستناد
كل منهم الى ما يدل على ما اختاره فيه وتفصيل هذا الاختلاف
انه ذهب ابن الجنيد بعد ما وافق القوم فى ان مبلغ وزنه
الف ومائتا رطل كما سيجئ الى ان تكسيره نحو مائة شبر
زعما منه ان حده قدر القلتين ومبلغه موافق لكل
من هذين وذهب القطب الراوندى الى انه ما بلغ مجموع
ابعاده الثلثة الى عشرة اشبار ونصف شبر حملا
~~لما يجئ من رواية ابى بصير على الجمع دون الضرب~~
~~والتكسير كما فهمها جميع من سواه من القوم وهذان~~

حملا

حملا لما يجئ من رواية ابى بصير على الجمع دون الضرب والتكسير
كما فهمها جميع من سواه من القوم وهذان المذهبان مأولان
او متروكان عند غيرهما من اعاظم الفقهاء لعدم موافقتهما
لظاهر شئ من الروايات المضبوطة المعروفة وهذه الروايات
على قسمين قسم يدل على قدره بحسب الوزن وقسم يدل عليه
بحسب المساحة التى هى تجرى مجرى الكيل اما الاول فالمعتمد عليه
المعمول به منها عند جميعهم ما روى ابن ابى عمير عن بعض اصحابه
عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال الكر الف ومائتا رطل فان الشيخين
وابن البراج وابن حمزة وابن ادريس رحمهم الله حملوا الرطل
المذكور فيها على العراقى نظرا الى حال الراوى فان ابن ابى عمير
من اهل العراق والظاهر ان بعض اصحابه الذى روى عنه
ايضا كذلك والى ما روى محمد بن مسلم عنه عليه السلام من كونه ستمائة
رطل فانه لا يمكن الجمع بين الروايتين الا بحمل الاولى على العراقى
والثانية على المكى الذى ضعفه كما مر واما السيد المرتضى و
ابن بابويه رحمهما الله فحملاه على الرطل المدنى نظرا الى حال الامام

وبلده الذی هو المدینة المشرفة والی ان الاحتیاط یقتضی ان یکون العمل علی ذلک وما قیل فی رد هذا الاحتیاط من انه لا احتیاط فی الانتقال الی التیمم بمجرد ملاقاة النجاسة لذلک المقدار کما هو مذکور فی الحبل المتین موافقا لما فی المختلف یمکن ان ینقض بماء اثر فی اصل الکر والماء القلیل الذی یعمل به ابن ابی عقیل فیستلزم ان لا یکون العمل بالکر احوط من العمل به وهو کما تری فالحل ان معنی کون العمل بشیء احوط من العمل بالآخر انه مقبول عند العامل بالآخر ایضا بدون العکس فیکون کالمتفق علیه وظاهر ان العمل احوط من العمل بالمختلف فیه ولا ینافی هذا الاحتیاط عدم کون الانتقال بل ولا کون عدم الانتقال الی التیمم احتیاطا عند عدم تیسر العمل بالمدنی وتیسر العمل بالعراقی فان العمل مردد فی الصورة الاولی بین المدنی والعراقی وفی الثانیة بین العراقی والتیمم والظاهر انه یجوز ان یختلف طریق الاحتیاط باختلاف الاضافة علی ان الحکم بعدم کون الانتقال الی التیمم احتیاطا فی الثانیة محل تامل کما لا یخفی واما الثانی من القسمین فالمشهور المعمول به

منه

ذکر رد روایة ابن ابی ... واختیاره / وترجیح احدیهما علی الاولی ... / السبب الاختلاف

منه روایتان احدیهما ما رواه اسمعیل بن جابر قال سالت اباعبدالله علیه السلم عن الماء الذی لا ینجسه شیء قال کر قلت وما الکر قال ثلثة اشبار فی ثلثة اشبار والاخری ما رواه ابو بصیر قال سالت اباعبدالله ع عن الکر من الماء کم یکون قدره قال اذا کان الماء ثلثة اشبار ونصف فی مثله ثلثة اشبار ونصف فی عمقه من الارض فذلک الکر من الماء فالصدوق وباقی القمیین والعلامة فی المختلف وبعض المتاخرین کالشیخ علی رحمهم الله ذهبوا الی مقتضی الروایة الاولی لقوة سندها ویؤیدها امکان الجمع بینها وبین الاخری بحمل الزاید علیها فی الاخری علی الاستحباب واما الشیخ واکثر الفقهاء العظام قدس الله اسرارهم فذهبوا الی مقتضی الثانیة فانها وان طعن فیها بالضعف لجهالة احمد بن محمد بن یحیی ووقف عثمان بن عیسی واشتراک ابی بصیر من رجال سندها لکنها اشهر والعمل بها احوط من العمل بالاولی وذلک ظاهر واما الطعن فی متنها بخلوه عن بیان قدر العمق مع انه مشترک بین الروایتین فقد اجاب عنه الشیخ البهائی رحمه الله

نصفا

ودفع الطعن مخصوص الثانیة من الروایتین / بخلوه عن بیان قدر العمق

فی الحبل المتین بقوله وانت خبیر بان الاکتفاء فی المحاورات بالمقام ودلالة سوق الکلام شایع علی انه یمکن توجیهها علی وجه تسلم به من هذه ایضا باعادة الضمیر فی قوله علیه السلم فی مثله الی ما دل علیه قوله علیه السلم ثلثة اشبار ونصفا ای فی مثل ذلک المقدار لا فی مثل الماء اذ لا محصل له وکذا الضمیر فی قوله علیه السلم فی عمقه ای فی عمق ذلک المقدار من الارض وایضا فالظاهر علی تقدیر الاغماض عن هذا التوجیه هو ان المسکوت عنه فیها انما هو العرض واما العمق فمبین لان قوله علیه السلم فی عمقه من الارض اما حال من مثله او نعت لثلثة اشبار الذی هو بدل من مثله ولولا الحمل علی هذا لصار قوله فی عمقه من الارض کلاما متهافتا وحاشا مثلهم عن التلفظ بمثله انتهی والاستاد دام ظله افاد فی شرح الکافی فی بیان معنی هذا الحدیث ان لفظ فی لیست فی شیء من الموضعین مستعملة فی المعنی المتعارف عند اهل الحساب وهو ضرب شیء فی آخر کما حملها القوم علیه

بل

نقل حمل ... الاستاد دام ظله للروایة / الثانیة ... / الروایات الثلث ...

بل بمعنی الظرفیة والظرف اما لغو متعلق بکان او مستقر صفة لثلثة وایضا لفظ المثل لیس بمعنی المماثلة فی القدر کما فهموه بل بمعنی الصورة التی یوصف بها الشیء فی نحو قولهم زید مستراد لمثله ای مطلوب لصورته والتمثیل بمعنی التصویر ماخوذ من هذه المادة فالمراد به ههنا سعة السطح الظاهر من الماء المعبر عنه بالعرض فی حدیث آخر فی مثل هذا المقام کما یجیء بعید هذا وایضا لفظ ثلثة اشبار فی الثانی لیس بمجرور علی البدلیة من الضمیر کما هو المعروف بینهم بل منصوب علی انه خبر ثان لکان وجر لفظ نصف فی الثانی او فیهما علی اختلاف النسخ من قبیل الجر بالجوار علی ما ذهبوا الیه فی آیة الوضوء فیصیر معنی الحدیث بهذا الوجه ان قدر الماء اذا کان ثلثة اشبار ونصفا فی سعة سطحه الظاهر وکان ایضا ثلثة اشبار ونصفا فی عمقه فذلک هو الکر وقد حمل ایضا دام ظله هذا الحدیث علی تقدیر الکر فی ماء البئر المستدیر سطحه غالبا موافقا لنظیره المروی فی الکافی ایضا عن ابی عبدالله علیه السلم ان

من قوله اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر
قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها
الحديث وحينئذ تقرب مساحته من مساحة ما مر في تقدير
الكر من رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلم انه ثلثة
اشبار في ثلثة اشبار بناء على ما فهمه القوم منه من انه
تقديرها يفرض من الماء في مثل حوض مربع يكون عمقه ايضا
ثلثة اشبار فيرتفع المخالفة الفاحشة بين مقتضى الروايتين
المشهورتين ويقرب ايضا في المساحة مما روى ايضا اسمعيل
بن جابر قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن الماء الذي لا ينجسه
شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته فان قدر
الذراع شبران وحاصل ضرب اربعة اشبار في سطح ثلثة اشبار
سواء فرض مربعا او مستديرا لا يبعد فاحشا عن حاصل ضرب
ما مر في الروايات السابقة فتدبر فان قلت كيف يجوز التفاوت
في مقدار الكر وان لم يكن فاحشا لظهور ان الماء الذي
ينجس ما كان اقل منه بملاقاة النجاسة يجب ان يكون على حد

معين

معين لا يزيد عليه ولا ينقص عنه اصلا قلنا يمكن ان يوجه
التفاوت المذكور بانه يجوز ان يكون قدر الكر حقيقة اقل من
جميع تلك المقادير او مطابقا لاقلها ويكون اعتبار الاكثر
منه مبنيا على رعاية الفضل والاستحباب فيكون التفاوت
بحسب الروايات منوطا بتفاوت مراتب الفضيلة نظير ما مر في
اصل اعتبار الكر واختلاف الاثار في قدره على مذهب ابن
ابي عقيل وهذا التوجيه ملائم لما ورد في بعض الروايات
من تقديره بنحو حب من اجاب المدينة وفي بعضها باكثر
من راوية فان الظاهر من الحب والراوية انهما اقل قدرا
من جميع ما مر من الاوزان والاشبار وايضا ملائم لما نقله
الشهيد رحمه الله في الذكرى عن ابن طاوس ووجهه بقوله
والعلامة ابن طاوس رحمه الله ذكر وزن الماء وعدم مناسبة
المساحة بالاشبار ومال الى رفع النجاسة بكل ما روى وكانه
يحمل الزائد على الندب انتهى وما قال الشيخ البهائي رحمه الله في
الحبل المتين بعد ذكر ذلك انه لا يخرج في الحقيقة عن قول العمانيين

توجيه التفاوت الواقع في تقدير الكر بحسب الروايات

انتهى مشعر بان القدر المعتبر عندهم اقل من جميع الاقدار المرّوية
فتأمل وايضا ملائم لما قيل ان للكر مقادير مختلفة يكتفى العمل
باقلها ويفضل عليه العمل باوسطها ويفضل عليهما العمل باكثرها
ولا يجوز الانتقال الى التيمم الا عند فقدان الجميع ولكن لا يلائم
الطريقة المشهورة بين جمهور الفقهاء حيث اختار كل منهم في
تقديره قدرا خاصا من الوزن اوحدا معينا من المساحة او
امرا مرددا بين وزن معين ومساحة معينة ولم يعتبر ما لا يطابقه
الا على تأويله بنحو من المطابقة فان الشيخ رحمه الله جعل الوزن
الذي ذهب اليه اصلا في باب الكر وما اعتبره من المساحة
مبنيا على مطابقته له قال رحمه الله في الاستبصار في ذيل ذكر
رواية الوزن بعد ذكر الروايات التي في المساحة ولا ينافي
هذا الخبر ما تقدم من الاخبار لانا كنا ذكرنا في كتابنا
تهذيب الاحكام ان العمل على هذا الخبر على ما نصره الشيخ اي
المفيد رحمه الله وحملنا ما ورد من التحديد بالاشبار على ان يكون
مطابقا لذلك بان يكون مقدارها المقدار الذي يطابقها

فكانه جعل لنا طريقان احدهما ان نعتبر الارطال اذا كان
لنا طريق اليه واذا لم يكن طريق الى ذلك اعتبرنا الاشبار لان
ذلك لا يتعذر على حال من الاحوال انتهى وظاهر العلامة
والشهيد ومن تبعهما رحمهما الله انهم جعلوا خصوص المساحة
المختارة عندهم اصلا لانهم زعموا اختيار العراقي في الارطال
دون المدني على مناسبته التي في حكم المطابقة لما اختاروه من
المساحة وظاهر الصدوق رحمه الله انه جعل كلا من الوزن
المخصوص والمساحة المخصوصة اصلا مستقلا لا يتخير المكلف في العمل
بايهما شاء اذ اختياره من الوزنين اكثرهما ومن المساحتين
اقلهما وعدم تقييده بمناسبة احدهما للآخر دليل على ذلك هذا
حكاية الاقوال والآراء مع الاشارة الى بعض ما لها وما عليها
في هذا الباب وانت اذا احطت بها تبين لك ان قدر الكر
عند من اعتبره من اعاظم الفقهاء قدس اسرارهم لا يخرج عن احد
اربعة احتمالات الف وماتي رطل عراقي او الف ومائتي
رطل مدني او سبعة وعشرين شبرا هو مكسر ثلثة في ثلثة او اثنين

واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر هو مكسر ثلثة ونصف في مثلها
ولما مر ان قدر الرطل العراقي مختلف فيه بين العلامة وغيره
من جمهور الخاصة يصير الاحتمالات بذلك الاعتبار خمسة لا
كما يسبق الى بعض الاذهان من جهة سراية هذا الخلاف الى
المدني ايضا لكونه رطلا ونصفا بالعراقي مطلقا كما سبق بناء
على ان القائل بالمدني في هذا الباب من جملة جمهور الخاصة فلا يحتمل
المدني عنده الا ما يكون رطلا ونصفا بالتفسير المعتبر عندهم
ثم ان المناسب حينئذ لما قصدناه من توضيح طريق الاحتياط
تحويل تلك المقادير الخمسة كلها من الارطال والاشبار الى
وزن معروف في زماننا كالمن التبريزي والمثقال الصيرفي
او رد بعضها الى بعض آخر منها كالارطال الى الاشبار حتى
يصير الجميع من قبيل واحد وزنا او مساحة فتتبين نسبة كل
واحد منها الى آخر فيتيسر للمكلف اختيار الاحتياط في كل حال
من الاحوال فنقول بناء على ما سبق في المقدمة من قدر الرطل
العراقي والمدني ونسبة كل منهما الى المثقال الصيرفي والمن

التبريزي وعلى ما ضبطناه سالفا في رسالتنا الموسومة بميزان
المقادير من ان ما يملأ من الماء المتوسط في الثقل والخفة قدر
مكعب شبر من المكان يكون على وزن اربعة امنان تبريزية وثلثمائة
وستة وخمسين مثقالا صيرفيا ان قدر الف ومائتي رطل عراقي
على تفسير جمهور الخاصة في الرطل مائة وثمانية واربعون منا
تبريزيا وثلثمائة واثنان واربعون مثقالا صيرفيا وستة اسباع
مثقال وقدره على تفسير العلامة فيه مائة وستة واربعون
منا وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا وثلثة عشر جزءا من تسعة
واربعين جزءا من مثقال وقدر الف ومائتي رطل مدني اثما هو
مائتان واثنان وعشرون منا تبريزيا وخمسمائة واربعة عشر
مثقالا صيرفيا وسبعا مثقال وقدر سبعة وعشرين شبرا مكسرا
هو مائة واربعة وعشرون منا تبريزيا واثنا عشر مثقالا صيرفيا
وقدر اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر هو مائة وستة
وتسعون منا تبريزيا وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا صيرفيا
ونصف مثقال فالاكثر قدرا من تلك الخمسة هو الثالث الموافق

لقول الصدوق والسيد المرتضى ومن تبعهما رحمهم الله
فى الوزن ثم يتلوه الخامس الموافق لقول الشيخ ومن وافقه
رحمهم الله فى المساحة ثم يتلوه الاول الموافق لقولهم ايضا
فى الوزن ثم يتلوه الثالث الموافق لقول العلامة الحلى رحمه الله
فى الوزن ثم يتلوه الرابع الموافق لقول الصدوق وساير
القميين رحمهم الله فى المساحة وهكذا النسبة عند الجميع
الى الاشبار ايضا فان الصورة الاولى فى الترتيب الاخير
المرعى فيه الاكثر فالاكثر موافقة لثمانية واربعين شبرا وكسر
قريب من خمسة اتساع شبر والصورة الثانية فيه مطابقة
لاثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر والصورة الثالثة
فيه موافقة لاثنين وثلثين شبرا وكسر قريب من اربعة اتساع
شبر والصورة الرابعة قريبة من تمام اثنين وثلثين شبرا
والصورة الخامسة فيه مطابقة لسبعة وعشرين شبرا فاتضح
بالتفاصيل المذكورة والمراتب المرتبة طريق سلوك الاحتياط
وتفاوت مراتبه ويتضح ايضا لمن تأمل فيها بعد التذكر

فيه

لما مضى حق القول فى مباحث شريفة فى هذه المسئلة غير منقحة
الى الآن بين القوم على وجه ترتضيه الطبايع السليمة منها ان
ماذهب اليه ابن الجنيد على ما نقل عنه فى المختلف من ان مبلغ القلتين
موافق لكل من وزن الف ومأتى رطل ومقدار مأتة شبر وهو
مستلزم لتوافقهما ايضا فى القدر من بعيد التوهمات لوجهين
الاول ان معتمدى اهل اللغة ذكروا ان القلة حب عظيم
معروف بالحجاز والشام وان القلتين تسعان قدر الراوية
من الماء التى بقدر حمل بعير ومن الظاهر البين ان ما يكون
بقدر حمل بعير لا يبلغ وزن الف ومأتى رطل عراقى فضلا
عن المدنى ثم فضلا عن مقدار مأتة شبر الثانى ان المدنية
من الارطال المذكورة فضلا عن العراقية لا يبلغ الى مبلغ
خمسين شبرا فكيف يمكن ان تكون موافقة لمأتة شبر
هذا هو القول الفصل هنا واما ما اورد عليه العلامة فى
المختلف بقوله وهذا قول غريب لان اعتبار الارطال يقارب
قول القميين ويكون مجموع اشباره تكسيرا عندهم سبعة وعشرين وعند

الشيخ اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر انتهى فكاد
يكون اغرب منه اما اولا فلحمل الارطال فى كلامه على المدنية
مع انه ذكر فى مسئلة اختلاف القوم فى كون المراد من تلك
الارطال عراقية او مدنية ان ابن الجنيد وسلار اطلقا اى
لم يقيدا باحدهما واما ثانيا فلانه على هذا الحمل لا وجه لقوله
يقارب قول القميين فانه مشعر بتفاوت ما وهو مفقود واما ثالثا
فلان الضمير فى قوله مجموع اشباره ان كان راجعا الى قول
القميين حتى يكون حاصل الايراد انه لا يزيد قدر تلك الارطال
بحسب تكسير الاشبار عندهم على قدر سبعة وعشرين شبرا وعند
الشيخ على قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر فكيف يبلغ
الى مأتة ففيه ان القميين لا يقولون بمطابقة قدر ما اختاروه
فى وزن الكر لقدر ما اختاروه فى مساحته من قدر سبعة وعشرين
شبرا كما مرت الاشارة اليه وكيف يمكنهم القول بذلك مع
نهاية التباين بين مقداريهما وان الشيخ ايضا لا يقول بمطابقة
قدر مختار القميين فى وزنه من الارطال المدنية لقدر ما اختاره

فى المساحة من قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر وكيف
يجمع القول به منه مع حمله الارطال على العراقية على ان كلا
من القميين والشيخ لو ادعى تلك المطابقة لما تيسر لابن الجنيد
الا بعد اثباتها واين ذلك وان كان الضمير راجعا الى الكر
حتى يكون حاصل الايراد ان قدر الكر بحسب المساحة عند القميين
كذا وعند الشيخ كذا فلا يلايم تمهيد ان اعتبار الارطال يقارب
قول القميين بل لا محصل له اصلا فان نقل مذهبهما فى مساحة
الكر فى مقام رد مذهبه فيهما لا طائل تحته وهل هذا الا
مثل ان يقال فى مقام رد قول الصدوق فى التكسير ان مجموع
اشباره عند ابن الجنيد كذا وعند الشيخ كذا وهو كما ترى ومنها
ان ما حكى عن القطب الراوندى من تقدير الكر بما بلغ مجموع
ابعاده عشرة اشبار ونصفا بدون اعتبار الضرب والتكسير
مبنى كما مر على حمله رحمه الله ما وقع فى رواية ابى بصير من لفظة
فى على ما يفيد معنى المعية والجمع لا الضرب واستعمالها فى هذا
المعنى وان كان واقعا فى مثل قولهم عليهم السلم فى قدر مسافة

القصر بريد في بريد ولكن من حملها في الرواية عليه يلزم
ان يكون قدر الكر متفاوتا بتفاوت كيفية توزيع المجموع المذكور
على الابعاد الثلثة اذ عند تساوي ابعاده يكون اكثر قدرا
من سائر صوره المفروضة ومنطبقا على القدر المشهور في مساحته
وعند اختلاف الابعاد يكون تارة موافقا لمقدار بعض المذاهب
الاخر وزنا او مساحة وتارة واقعا فيما بين بعضها وبعض
آخر وتارة ناقصا عن المجموع فاحشا او غير فاحش وايضا
يلزم ان يكون قدر معين من الماء كمبلغ سبعة وعشرين شبرا كرا
عند كونه على بعض الاشكال كستة اشبار في ثلثة في واحد ونصف
وغير كر عند كونه على شكل آخر كثلثة في ثلثة في ثلثة وايضا
يلزم ان يكون مثلا قدر اربعين شبرا من الماء فيما لم يبلغ مجموع
ابعاده عشرة ونصفا كخمسة في اربعة في اثنين ناقصا عن الكر
وقدر شبر بل اقل فيما بلغ طوله وعرضه ذلك زائدا عليه وايضا
يلزم عدم انتهاء صور المفروضة المختلفة قدرا في جانب القلة
الى حد لا يمكن ان يفرض اقل منه كما لا يخفى على ذي دربة في

خواص المقادير ومبالغ المساحات فما ذكره بعض اجلة
المتأخرين ان ابعد الفروض ههنا ما لو كان كل من عرضه وعمقه
شبرا وطوله عشرة اشبار ونصفا مع كونه كما قيل في محل المنع
بان الابعاد الثلثة في الفرض الذي ذكره زائد على عشرة ونصف
كما هو المفروض غريب جدا وايضا اعتراض الشيخ البهائي رحمه الله
في الحبل المتين عليه بوجود ما هو ابعد منه فيما طوله تسعة اشبار
وعرضه شبرا واحدا وعمقه نصف شبر لا يخلو عن غرابة فتدبر ثم
لما كان صدور مثل هذا التحديد العظيم الاختلاف عن القطب
الراوندي مستبعدا تصدى الشيخ البهائي فيه لنحو توجيه وتأويل
له بقوله والذي يظهر ان مراده طاب ثراه ان الكر هو الذي
لو تساوت ابعاده الثلثة لكان مجموعها عشرة اشبار ونصفا
وحينئذ ينطبق كلامه على المذهب المشهور والله اعلم بحقايق
الامور ومنها ان الشيخ رحمه الله بناء على ما ظهر مما سبق
جعل الوزن بالارطال العراقية اصلا في باب الكر ثم اختار
في المساحة قدر اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر لا قدر

سبعة وعشرين كما اختاره الصدوق قدس سره لكونه مطابقا
للوزن المذكور دونه ولا يخفى انه لو اراد المطابقة الحقيقية لكان ظاهر
الفساد لما تبين ان التفاوت بينهما باكثر من ثمانية واربعين منا
تبريزيا ولو اراد المطابقة الحكمية الاضافية بمعنى انه اقرب الى الوزن
المذكور مما اعتبره الصدوق لكان ايضا مقدوحا بان التفاوت
بين وزن الارطال العراقية ووزن ما اعتبره الصدوق في
المساحة اقل من ذلك فانه لا يصل الى خمسة وعشرين منا فالاولى
ان يوجه بانه اراد بالمطابقة المذكورة عدم نقصان مبلغ الاشبار
المذكورة عن مبلغ الوزن الذي جعله مناطا لمقدار الكر فان
هذا في حكم المطابقة لوجه تيقن بلوغه الى قدره ولا يضر كونه
زائدا عليه وانما المضر نقصانه عنه كما في مختار الصدوق ثم
لا يذهب عليك ان هذا التوجيه انما هو ملائم لما فعله الشيخ
في بعض كتبه الفقهية كالنهاية حيث اختار في المساحة هذا القدر
المعين واما ما قال في التهذيب بعد ذكر رواية الوزن فاما
الاخبار التي رويت مما يتضمن التحديد بثلثة اشبار والذراع

وما اشبه ذلك فليس بينها وبين ما ذكرناه تناقض لانه
لا يمتنع ان يكون ما قدره هذه الاقدار وزنه الف ومائتا رطل
رطل انتهى فتوجيهه خصوصا بالنسبة الى الرواية التي اختارها الصدوق
رحمه الله مشكل جدا والوجه ظاهر فتامل ومنها ان العلامة رحمه الله
في المختلف بعد اختيار ما ذهب اليه ابن بابويه في مساحة الكر
خالفه في الوزن المعتبر عنده معللا بان الارطال العراقية
تناسب رواية الاشبار بخلاف المدنية فانها تفضل عليها
ومن المستبعد تحديد الشيء الواحد بامرين مختلفين انتهى ولا يخفى
ان هذه الطريقة انما تسلم عن الاستبعاد المذكور اذا لم تفضل
الارطال العراقية على حاصل المساحة المذكورة في القدر وقد تبين
انها عنده زائدة عليه باكثر من اثنين وعشرين منا تبريزيا فيلزم ايضا
تحديد الشيء بامرين مختلفين وان كان الاختلاف بينهما اقل من
الاختلاف الواقع بين تحديدي ابن بابويه نعم لو كان على هذا
الاختيار بمحض كون هذا الوزن انسب الى تلك المساحة من الوزن
الذي اعتبره ابن بابويه لعدم كون التفاوت بينهما حينئذ فاحشا

لكان له وجه ومنها ان الشهيد رحمه الله فی الذكری بعد ما
اختار فی قدر الكر المساحة التی ذهب اليها الشيخ قدس سره
حمل الارطال علی العراقية معللا بكون هذه الارطال انسب
بالمساحة المذكورة من المدنية وانت خبير بعد الاطلاع علی ما مر
بان تفاوت الارطال العراقية بالنسبة الی المساحة المذكورة
يزيد علی ثمانية واربعين منا وتفاوت المدنية بالنسبة اليها
لا يبلغ الی ستة وعشرين منا فلا يكون انسب بها منها بل الامر
بالعكس علی انه لو فرض كونهما متساويين بل كون تفاوت المدنية
اكثر ايضا لكان الانسب هو اختيارها دون العراقية بناء علی زيادة
تلك علی المساحة المذكورة ونقصان هذه عنها اذ التيقن
بحصول النصاب الشرعی الذی مناطه قدر المساحة المذكورة
يحصل من المدنية الزائدة لا العراقية الناقصة وان كان قدر
نقصانها عنها اقل من قدر زيادتها عليها نظير ما ذكرنا فی توجيه
اختيار الشيخ رحمه الله واذا عرفت هذا ظهر عندك سقوط
ما يقتضی الشيخ البهائی رحمه الله فی حواشی رسالته الموسومة

بالكرية

بالكرية عما يظن من التصادم بين ما ادعی الشهيد قدس سره من
كون العراقية انسب بالمساحة المختارة عنده وعند الجمهور وبين
ما ادعی العلامة رحمه الله من كونها انسب الی المختار عنده وعند
ابن بابويه بناء علی ان الارطال العراقية ان ناسبت مذهب
ابن بابويه كما قاله العلامة بعدت عن مناسبة مذهب الجمهور بل يكون
الارطال المدنية انسب به منها اذ التفاوت بين المذهبين فی
قدر المساحة قريب من التفاوت بينهما فی الوزن بقوله مراد الشهيد
ان اعتبار الرطل العراقی يناسب التقدير بالاشبار علی كل من
الروايتين بخلاف الرطل المدنی فانه شديد البعد عما يقتضيه رواية
القميين انتهی فتامل ومنها ان المعلوم بالتتبع من اقوال جميع
فقهائنا القائلين بنجاسة الماء القليل بمحض ملاقاة النجاسة
فی تحديد الكر سوی ابن الجنيد والقطب الراوندی والسيد المرتضی
رحمهم الله ينحصر فی ثلثة احدها المفهوم المردد بين الارطال
المدنية وما بلغ تكسيره الی سبعة وعشرين شبرا كما ذهب اليه الصدوق
ومن تبعه وثانيها المفهوم المردد بين الارطال العراقية وما

بلغ تكسيره الی سبعة وعشرين شبرا كما هو مذهب العلامة وثالثها
المفهوم المردد بين الارطال العراقية وما بلغ تكسيره الی اثنين و
اربعين شبرا او كسرها اثمان شبر كما هو المشهور المعمول به عند الشيخ
واكثر الفقهاء فالماء الذی لا ينقص قدرها عما تصدق عليه
الكليات الثلث جميعا يكون كرا باتفاقهم والعمل به مقبولا عند
جميعهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقدار الاوسط من المقادير
الخمسة التی رتبناها وهو ما يكون بالوزن ثمانية وارعبين
منا وكسرا او بالمساحة مائة واثنين وثلثين شبرا وكسرا
متصف بالوصف المذكور ومصداق للقضية المشهورة احد
بخير الامور فانه مطابق لما يصدق عليه المفهوم الثالث الذی احد
فرديه هو الارطال العراقية المعتبرة عند الجمهور الموافقة لهذا
المقدار وزايد علی ما يصدق عليه المفهوم الاول والثانی بقريب من
اربعة وعشرين منا موافق لقريب من ستة اشبار فان احد فردی
ذينك المفهومين هو ما بلغ تكسيره الی سبعة وعشرين موافق
لمائة واربعة وعشرين منا وكسر واما ابن الجنيد والقطب الراوندی

رحمهما

رحمهما الله فقد عرفت حقيقة مقالتهما واما المرتضی قدس سره فالمعلوم
من مذهبه هنا ليس الا موافقته لابن بابويه فی القول بالارطال المدنية
ولم ينقل منه شیء فی تعيين احدی المساحتين فان كان فيه ايضا موافقا
له فالحال كما ذكرنا وان كان موافقا للشيخ او متفردا باعتبار الارطال
دون شیء من المساحتين يصير الاقوال المعتبرة اربعة ويكون مصداق
للجميع المقدار الثانی او الاول فتدبر وبهذه الفائدة الجليلة الجديدة
نختم الكلام فی تلك المسئلة السديدة ونقول فی تحقيق المسئلة الثانية
ان العصير العنبی باعتبار ما يعرض له من الغليان وتوابعه يتعلق به
احكام شرعية الاول الحرمة اتفق فقهاؤنا رضوان الله عليهم علی
تحقق الحرمة فيه بمطلق الغليان المفسر بالقلب فيما روی فی الكافی
والتهذيب عن حماد عن ابی عبد الله عليه السلم قال سالته عن شرب
العصير قال تشرب ما لم يغل فاذا غلی فلا تشربه قال قلت جعلت فداك
ای شیء الغليان قال القلب الحديث والمراد به علی ما يظهر من كلام الشيخ
وغيره هو ان يصير اسفله اعلاه ولعله هو المقصود ايضا من النشيش
فيما روی فی الكافی وغيره عن ذريح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم

واما المسئلة الثانية فالم...

الحكم الاول

للتغير

يقول اذا نش العصير وغلى حرم الحديث فان النشيش هو صوت الماء وغيره عند الغليان فعلى ذلك يكون العطف بالواو في الرواية للتفسير ويحتمل ان يكون المقصود من النشيش حالة مقارنة للغليان او متقدمة عليه فيكون العطف لمحض الجمع او الترتيب للاشعار بعدم انفكاك احدهما عن الآخر او عدم كفاية النشيش بدون الغليان وما وقع في نسخ التهذيب من لفظ او بدل الواو وهنا مؤيد لعدم الانفكاك واما ما ضم اليه بعض الفقهاء في هذا المقام من الاشتداد بقوله اذا غلى واشتد فان كان المراد به معنى القلب والنشيش او معنى الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان كما قيل فضمه الى الغليان من قبيل ضم النشيش اليه في الرواية وان كان المراد به معنى آخر يمكن ان يحصل الغليان بدونه معتبرا معه في تحقق الحرمة فلا دليل عليه في الروايات بل انها انما تدل على استقلال مجرد الغليان في علية الحرمة من غير اعتبار غيره فيها الا على سبيل الدلالة عليه كالقلب والنشيش على ما مر وكاصابة النار فيما روي في الكافي والتهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى

يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث فان اصابة النار بعنوان التسبب كما هو المراد من جملة اسباب الغليان فتدل عليه لا لانه السبب المتسبب على الغليان واما ترتب الحرمة على اصابة النار بخصوصها كما يتوهم من مفهوم هذه الرواية فليس بمقصود فانها بد لا لة رواية حماد وغيرها من العمومات مترتبة على الغليان سواء كان مسببا عن الاصابة المذكورة او عن غيرها وقد صرح الشهيد الثاني في شرح اللمعة بالعموم فساوى بين كونه بالنار وغيره وعد صاحب الوسيلة الغليان بنفسه من موجبات الحرمة فالوجه في التخصيص المذكور اعتبار الفرد الغالب وخصوصية الغاية المذكورة فان ذهاب الثلثين هو غاية الحرمة التي يتحقق لهذا السبب الخاص لا غاية الحرمة المطلقة فان ما يحرم بغليانه بنفسه انما يكون غاية حرمته هي الخلية بدون اعتبار ذهاب الثلثين كما ستعرف الحكم الثاني النجاسة ذهب ابن حمزة في الوسيلة الى تخصيص النجاسة في العصير المذكور بصورة غليانه بنفسه لا بغيره كالنار وظاهر ما ذهب اليه المحقق والعلامة التعميم ولكنهما اشترطا مع الغليان الاشتداد والشهيد رحمه الله في البيان بعد ذكر نجاسة

ظاهره

المسكر المايع بالاصالة قال والحق بها عصير العنب اذا غلى واشتد يعني الثخانة وفي الذكرى بعد نقل كلام المحقق في المعتبر ولا ينجس الا مع الاشتداد قال وكانه يرى ان الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان انتهى وبعض المتاخرين عد العصير اذا غلى من النجاسات بدون تخصيص او اشتراط فالحكم بين القائلين بنجاسته مردد بين التخصيص والاشتراط والاطلاق ولا مستند لشيء من هذه المذاهب في الروايات المضبوطة المعول بها صرح به الشهيد الاول ففي البيان قال لم اقف على نص في تنجيسه الا ما دل على نجاسة المسكر لكنه لا يسكر بمجرد غليانه واشتداده وفي الذكرى بعد نقل قول ابن حمزة والمحقق وذكر توقف العلامة فيها في نهاية قال ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا نص على نجاسة غير المسكر وهو منتف هنا انتهى وكذا صرح به الشهيد الثاني في شرح الشرايع فقال والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين المتاخرين ومستنده غير معلوم بل النص انما دل على التحريم انتهى اذا عرفت ذلك فلا تغفل عن ان ما ذكره العلامة في المختلف بقوله والخمر وكل مسكر والفقاع

والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد والشيخ ابي جعفر والسيد المرتضى وابي الصلاح وسلار وابن ادريس وقال ابو علي بن ابي عقيل من اصاب ثوبه او جسده خمر او مسكر لم يكن عليه غسلهما لان الله تعالى انما حرمهما تعبدا لا لانهما نجسان وكذلك سبيل العصير والخل اذا اصاب الثوب والجسد وقال ابو جعفر بن بابويه لا باس بالصلوة في ثوب اصابه خمر لان الله حرم شربها ولم يحرم الصلوة في ثوب اصابته مع انه حكم بنزح ماء البئر اجمع بانصباب الخمر فيها لنا وجوه الاول الاجماع على ذلك فان السيد المرتضى قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وقال الشيخ رحمه الله الخمر نجسة بلا خلاف وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا الفقاع بذلك وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فانه اجماع منقول بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة اذا نقل متواترا فكذا اذا نقل آحادا انتهى غريب عن وجوه الاول الحكم بنجاسة كل مسكر بدون استثناء غير المايع

بالاصالة مع انه مستثنى عنه بالاتفاق والثانى حكمه بنجاسة العصير
المذكور قبل ذهاب ثلثيه مطلقا مع انه لاخلاف فى طهارة بعض
انواعه قبل ذهاب ثلثيه اذا صار خلا كما سيجئ وكذالك حكمه
بها بدون اشتراط الاشتداد مع تصريحه به فى ساير كتبه والرابع
نسبة القول بنجاسة الجميع الداخل فيه العصير المذكور الى اكثر العلماء
الذين عد منهم الشيخ والمرتضى رحمهما الله مع ما ترى من خلو كلامهما
الذى نقل عنهما عن ذكر العصير ومع ما مر من تصريح الشهيد رحمه الله
مع كمال تتبعه وتبحره المعلوم لكل من راى تصانيفه بعدم وقوفه
على قول بالنجاسة الا ممن عده ومع عدم ادخال احد ممن عده
فى جملة العلماء المذكورين الخامس دعواه الاجماع على هذا الحكم
المشتمل على نجاسة العصير المذكور بنقل المرتضى والشيخ مع ان
ما نقله عن المرتضى انما هو فى خصوص الخمر وما نقله عن الشيخ
خال عن ذكر العصير بل عن ذكر عدم الخلاف فى غير الخمر فتامل
الحكم الثالث والرابع الحلية والطهارة لما كان الغليان الموجب
للحرمة والنجاسة على وجهين كونه بغير النار وكونه بالنار

مرجع كل منهما اما الى صيرورته طلاء او خلا تكون الاحتمالات
العقلية اربعة ولعدم جريان العادة بصيرورته طلاء بغير النار
تكون العادية منها ثلثة الاول ان يصير خلا بدون اصابة النار
ويغلى عنه بنفسه وان كان باعداد حرارة من الهواء او الشمس الثانى
ان يصير طلاء بطبخه على النار الثالث ان يصير خلا بعد ان
اصابته النار بابقائه على حاله مدة ولا خلاف فى حلية الاول
وطهارته مطلقا ولا فى حلية الثانى وطهارته بشرط ان يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه واما الثالث فصريح ما ذكره الشيخ رحمه الله فى
النهاية بقوله والعصير لا باس بشربه وبيعه ما لم يغل وحد الغليان
الذى يحرم ذلك هو ان يصير اسفله اعلاه فاذا غلى حرم شربه
وبيعه الى ان يعود الى كونه خلا واذا غلى العصير على النار لم يجز
شربه الى ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وحد ذلك هو ان تراه
قد صار حلوا او يخضب الاناء ويعلق به او يذهب من كل درهم
ثلثة دوانيق ونصف وهو على النار ثم تنزل به ويترك حتى يبرد
فاذا برد فقد ذهب ثلثاه وبقى ثلثه انتهى وابن حمزة فى الوسيلة

حتى يذهب ثلثاه فقال لا باس واما عصير التمر فقد احله بعض
الاصحاب ما لم يسكر وفى رواية عمار وسال الصادق عليه السلام
عن المضوح كيف نصنع به حتى يحل قال خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب
ثلثاه انتهى وكان مراده بالنشيش هنا السكر او ما يؤل اليه
لا ما مر من الغليان او ما يقربه كما هو المعروف لسياق كلامه
ولتصريحه بما بيناه فيه فى اللمعة بقوله ولا يحرم من الزبيب وان غلى
على الاقوى ثم ان الشهيد الثانى رحمه الله فى شرحها بعد الاستدلال
على هذا الحكم بخروجه عن مسمى العنب وباصالة الحل وباستصحابه
وذكر ما ذهب اليه بعض الاصحاب من التحريم لمفهوم رواية على بن
جعفر قال وسند الرواية والمفهوم ضعيفان فالقول بالتحريم
اضعف اما النجاسة فلا شبهة فى نفيها انتهى ولا يخفى ان الفرق
بين القول بالتحريم والنجاسة فى هذا المقام بضعف الاول وعدم
الشبهة فى انتفاء الثانى لا يخلو عن خفاء لتساوى مفهوم الرواية
بالنسبة اليهما وكان الوجه فيه ما مر من عدم النص على نجاسة العصير
مطلقا وعدم القول بها الا من جمع معدودين وهم لا يقولون

ههنا لا بالتحريم ولا بالنجاسة فيكون عدم النجاسة ههنا اتفاقيا
وايضا لا يخفى ان كل ما استدل به على عدم تحريم عصير الزبيب
سوى ذهاب ثلثيه بالشمس جار فى عصير التمر ايضا والاخيران منها
موجهان ولكن تمسكهم بالاول اى خروجه عن مسمى العنب مشعر
بوقوع تقييد العصير بالعنبى فيما يدل على حرمته بالغليان والحال
ان الروايات المشهورة فى هذا الباب خالية عن هذا القيد فلو
تمسك القايل باستواء الزبيب والتمر للعنب فى ذلك بتلك العمومات
لما يخلو من قوة ثم ان الشهيد رحمه الله كانه مايل على ما يفهم من
كلامه الى الحاق التمر بالعنب دون الزبيب ولعل الوجه فيه الفرق
بينهما من وجهين ذهاب ثلثى الزبيب بالشمس دون التمر وتفاوت
دلالة الروايتين بحسب الضعف والقوة فتدبر ومنها ان ذهاب
الثلثين فى العصير الخالص محلل بلا شبهة كما مر فهل يكفى فى الممزوج
بغيره ايضا ذلك ام لا فقد روى فى الكافى والتهذيب عن عقبة
بن خالد عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل اخذ عشرة ارطال من عصير
العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون

بقوله فان كان عصيرا لم يحل اما غلى او لم يغل فان غلى لم يحل
اما غلى من قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه واعلاه اسفله حرم
ونجس الى ان يصير خلا بنفسه او بفعل غيره فيعود حلالا طيبا
وان غلى بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف سدسه ولم ينجس
او يخضب الاناء ويعلق به ويحلو وان لم يغل اصلا حل خلا كان
او عصيرا انتهى ان لا يكون حلالا وان كان طاهرا وظاهر المحقق
حيث قال في الشرايع ويحرم العصير اذا غلى من قبل نفسه او بالنار
ولا يحل حتى يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى والعلامة حيث قال
في الارشاد عند تعداد الاشربة المحرمة والعصير اذا غلى واشتد
الا ان ينقلب خلا او يذهب ثلثاه انتهى وكذا في القواعد والشهيد رحمه الله
حيث قال في اللمعة ويحرم العصير العنبي اذا غلى حتى يذهب ثلثاه
او ينقلب خلا انتهى وكذا في الدروس ان يكون حلالا ايضا
وظاهر ما مر من رواية ابن سنان وكذا ما روى في الكافي عن رجل
عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي
من ساعته ايشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير

فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث مؤيدان لقول الشيخ و ابن
حمزه بل قولهما مبني على حفظ ظاهرها ولكن لا يخفى امكان تاويلهما
بنحو من التخصيص فلا ينافيان قول المحقق والعلامة والشهيد
ولعل هذا التخصيص هنا هو الظاهر المناسب لتعميم حلية كل خمر و
طهارتها بعد الحرمة والنجاسة بصيرورتها خلا فان مصير العصير
مطلقا الى الخلية انما يكون بعد الخمرية كما هو المشهور وكل خمر تحل
وتطهر بصيرورتها خلا وان كان بنحو علاج كالقاء الملح فيها
على ما هو المفتى به بين الطائفة والله اعلم بحقيقة الحال هذا هو
تصوير اصول هذه المسألة وتنقيح حقايقها وقد بقي تحرير بعض فروعها
وتوضيح دقايقها منها ان الاحكام المذكورة مخصوصة على المشهور
بالعصير العنبي قال الشهيد رحمه الله في الدروس ولا يحرم العصير
من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل طبيخ الزبيب على الاصح
لذهاب ثلثيه بالشمس غالبا وخروجه عن مسمى العنب وحرمه بعض
مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدمين لمفهوم
رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلم حيث سأله عن الزبيب يؤخذ ماؤه فيطبخ

رطلا او بقي منه عشرة ارطال ايصلح شرب تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال الحديث فاكتفى عليه السلم في الجواب عن السؤال المذكور بذكر ما هو القاعدة الكلية في هذا الباب وسلوك هذا الطريق في الجواب غالبا انما هو لاحد امرين اما الظهور اندراج الصورة المسئول عنها في موضوع تلك القاعدة كما اذا سئل عن حال المشكوك في نجاسته فاجيب بان كل شئ طاهر ما لم يعلم نجاسته واما الظهور عدم اندراجها فيه كما اذا سئل عن حال الماء القليل الملاقي للنجاسة فاجيب بان الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا فعلى الاول يكون حاصل الجواب فيما نحن فيه كفاية هذا الطبخ في حليته وعلى الثاني عدم الكفاية وقد حمله الاستاد دام ظله في شرح الكافي على الاول معللا بذهاب الثلثين في تلك الصورة عن كل من الممزوج والممزوج منه ولا يخفى امكان حمله على الثاني ايضا معللا بظهور ان الذاهب من الماء فيها للطافته اكثر من الذاهب من العصير مع ان مفاد القاعدة الكلية على طبق الروايات الاخر كما روى في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم

ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال الحديث في ان المعيار ههنا ذهاب ثلثي العصير فان الظاهر كون الموصول في قوله عليه السلم هنا ما طبخ على الثلث عبارة عنه لا عن كل شئ او كل مايع كما لا يخفى ومنها ان الشيخ رحمه الله في النهاية في كلامه الذي نقلنا عنه ذكر لذهاب ثلثي العصير الذي هو مناط الحلية ثلث علامات الاولى صيرورته حلوا والثانية خضبه الاناء وعلوقه به والثالثة ذهاب ثلثة دوانيق ونصف منه عند كونه على النار اما الاخيرتان فمذكورتان في رواية عمر بن يزيد وعبد الله بن سنان روى في التهذيب عن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلم اذا كان يخضب الاناء فاشربه وعن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلم قال العصير اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه واما الاولى فهي مذكورة في رواية معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه فان ظاهرها وان كان في بادي النظر لا يدل على كون الحلاوة علامة

مستقلة لانضمامها الى غيرها ولكن النظر الدقيق بقرينة ما مر من رواية عمر بن يزيد وما روى في التهذيب ايضا عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرف انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم الحديث من حيث انهما دالتان على استقلال كل ما ضم الى الحلاوة في هذه الرواية يحكم بانه يجب ان يكون المراد فيها ان كلا من الحلاوة والخضب وقول صاحبه بذهاب ثلثيه اذا لم يكن من المستحلين لما لم يذهب ثلثاه كما هو المراد بقرينة رواية معوية علامة مستقلة عطف بعضها على بعض فانها لو لم تحمل على ذلك لكانت تحمل اما على ان المجموع علامة واحدة فتنافي الروايتين واما على ان بعضها علامة مستقلة دون بعضها فيتشوش به نظم الكلام ولا يليق ذلك بشأنهم

عليهم الصلوة والسلام ثم ان ابن حمزة رحمه الله في عبارته التي مر نقلها من الوسيلة اقتصر عن ذكر ذهاب الثلثين الذي هو المناط الحقيقي بذكر ذهاب النصف ونصف السدس اعتمادا على ما ذكره بقوله حتى يذهب بالنار وجعل ايضا مجموع الخضب والحلاوة علامة واحدة فردد بينها وبين الذهاب المذكور ولا يخفى ما فيهما اما الثاني فلما عرفت واما الاول فلانه قاصر عن المرادفات ما يذهب منه بعد ما ينزل به ويترك حتى يبرد يكون ايضا ذاهبا بالنار نعم لو كان قيد بما قيد به الشيخ رحمه الله بقوله وهو على النار لكان مفيدا للمطلوب فالاحسن هو ما فعله الشيخ من التفصيل والبيان فتذكر ومنها انه يمكن في تقدير كل من المايعات اعتبار كل من الوزن والكيل ومعلوم ان نسبة الذاهب الى الباقي في العصير المذكور مختلفة بحسب الاعتبارين لتقدم ذهاب جزء مفروض منه بحسب الكيل على مثل هذا الجزء بحسب الوزن وذلك ظاهر بالتجربة ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان نقصان الكيل والوزن هناك مسبب عن انقلاب

بعض اجزائه الى الهواء ومعلوم ان المنقلب الى الهواء من تلك
الاجزاء هو الالطف فالالطف وان اللطيف اقل وزنا واكثر
حجما من الكثيف فما ينقص من وزنه بالانقلاب المذكور يلزم
ان يكون اقل مما ينقص من كيله به دائما على ان نقصان الحجم
قد يكون بسبب آخر ايضا كمداخلة بعض الاجزاء فى قوام بعض آخر
ودعوى ان تلك المداخلة لا يمكن فيما نحن فيه بناء على ان
الحرارة موجبة للتخلخل الذى هو ضدها ساقطة بجواز وقوعها
من جهة ما يستلزمه من انفتاح السدد المانعة عنها وحصول
الفرج المعدة لها مع ما يمكن هناك من ان يكون فى بعض الاجزاء
قوة نفوذ وفى بعضها قوة جذب وقبض فيداخل بسبب تلك القوتين
وزوال المانع وحصول المعد ما هو من قبيل الاول فيما هو من
قبيل الثانى ويستحكم فيه كما قيل فى سبب حصول السواد من تمازج
الزاج والعفص فتأمل فبالجملة تبين ان ذهاب الثلثين فى
العصير المذكور من حيث الكيل والحجم يتحقق قبل ذهابهما من حيث
الوزن فالعمدة فى هذه المسئلة تعيين ان المعتبرة المراد بالثلثين

اللذين ذهابهما مناط الحلية بل الطهارة ايضا على ما مر هل
هو الثلثان بحسب الكيل فيكون حلالا طاهرا عند وصوله الى
هذا الحد او الثلثان بحسب الوزن فلا يتحقق الحلية او الطهارة
ايضا الا بعد تجاوزه عن الحد المذكور ووصوله الى هذا الحد ثم انى لم
ولم ار احدا من العلماء السابقين رضوان الله عليهم حام حول
هذا المطلب الذى هو من اهم المهمات فى هذا الباب بل ولم ار
فى آثارهم ما يدل على تفطن احد منهم ههنا بالتفاوت المذكور
بحسب التقدير فها نحن نتكلم فى تحقيق هذا المطلب فانه مع كونه
من المهمات كان هو التقريب لذكر هذه المسئلة فى ذيل هذا البحث
فنقول ربما يظن فى بادى النظر ان يكون المعيار للثلث والثلثين
ههنا ما هو بحسب الكيل لكونه معروفا بين الناس فى امثال ذلك
ولسهولته عليهم من حيث امكان هذا النوع من التقدير لهم
بالقصعة والقدر وامثالهما من الادوات الدائرة واستغنائه
عن ميزان صحيح او قبان مجرب لا يطلبان الا بعد تفتيشات
وتدقيقات لا يهتدى اليها اكثر الناس ولتيسر تخمينهم النسبة الكلية

بين الذاهب والباقى بحس البصر ايضا بدون احتياج الى آلة
اصلا ولكنه يظهر بعد التأمل فى مفاد الروايات الواردة فى
ذلك ان المعيار ههنا هو التقدير الوزنى او ما فى حكمه مما يطابقه
وذلك لان حكمهم عليهم السلم فيما روى عنهم فى هذا الباب مترتب
للحلية على ذهاب ثلثى العصير وبقاء ثلثه او ما فى معناه من ذهاب
اثنين منه وبقاء واحد بدلا على وجوب تحقق فناء هذا القدر منه
بالطبخ فسواء اخذ هذا القدر بحسب الكيل او بحسب الوزن لا يتحقق
هذا الفناء بالنسبة اليه مع بقاء الزائد على الثلث بحسب الوزن فانه
مستلزم لامكان بقاء الزائد عليه بحسب الكيل ايضا لتوافقهما
فى العصير المذكور قبل الطبخ بلا شبهة وانما اشتبهت حال الكيل
بعده من جهة حصول القوام واحتمال مداخلة بعض الاجزاء فى بعض
فلا يعرف بمحض الكيل فى هذا الوقت قدر ثلثى العصير او ثلثه وانما
يعرف بمحض الوزن فيه ذلك لعدم حصول الاشتباه فى حاله من
جهة اصلا ولنوضح ذلك بمثال فرضنا العصير ستة امنان موافقا
لست قصعات معينة فيجب ان يذهب ويفنى منه اربعة امنان مطابق

لاربع قصعات حتى يصير حلالا فاذا طبخ الى ان يبقى قصعتان
فحينئذ وان كان مجال ان يتوهم بلوغه النصاب من حيث كون
الباقى بقدر ثلث المجموع بحسب الصورة فيكون الذاهب لا محالة بقدر
ثلثيه ولكن العقل بمعونة ملاحظة القوام الحاصل فيه بالطبخ
يحكم بامكان كونه زائدا على الثلث بحسب الحقيقة فانه حال كونه رقيقا
كان ثلثه بقدر قصعتين فيمكن ان يكون هذا القدر مع هذا القوام
والغلظ اكثر من الثلث بقدر زيادة وزن الغليظ على الرقيق ههنا
فلا يكون الذاهب والفانى بقدر ثلثيه لبقاء بعضه بالمداخلة
المذكورة فى قوام الثلث المذكور فما دام لم يبلغ حدا يطابق وزنه
منين موافقا لقدر قصعتين فى حال رقته لم يتحقق كون الباقى
ثلثا والذاهب ثلثين فيكون المعيار لمعرفة بلوغه هذا الحد بلوغه
هذا الوزن او ما فى حكمه كبلوغه قدر قصعة ونصف اذا علم ان النسبة
بين وزنى الرقيق والغليظ اى بين وزنى العصير والطلاء عند
كونهما على حجم واحد كنسبة واحد ونصف الى اثنين او كبلوغه الى
قدر قصعة اذا علم ان النسبة بينهما كنسبة الواحد الى اثنين وهكذا

وبالجملة يمكن ان تقوم تلك المعرفة ايضا لمن تتبع واستخرج النسبة
مقام معرفة الوزن الذى هو المعيار ههنا على ما عرفت فتلخص
بهذا التحقيق ان تحقق اليقين بذهاب ثلثى العصير مطلقا موقوف
على تحقق فناء الثلثين بحسب الوزن وقبل ان يتحقق ذلك
يكون الحال مشكوكا فيها لتعارض احتمالى الذهاب وعدم الذهاب
بحسب اعتبارى الصورة والحقيقة فلا ترتفع الحرمة اليقينية الحاصلة
باصابة النار الا بحصول الحلية اليقينية الموقوفة على تحقق الذهاب
على الوجه المذكور وفى الفاظ الروايات اشارات لطيفة الى
هذا التحقيق مثل استعمال لفظ الباقى فى مقابل الذاهب فانه
مشعر بان المراد بالذهاب هناك هو الفناء والانفصال لا ما يشمل
الدخول والاندماج فى قوام سائر الاجزاء فان الذهاب بهذا
المعنى لا ينافى البقاء فى الجملة ولعل ذكر بقاء الثلث بعد ذكر ذهاب
الثلثين فى اكثر الروايات مع انه بحسب الظاهر مستغنى عنه لدفع هذا
التوهم فان قلت بعد ذهاب الثلثين تحصل الحلية سواء بقى الثلث
او اقل منه فما الوجه فى هذا التخصيص قلنا المراد تعيين الآن

الذى هو الفصل المشترك بين نهاية زمان الحرمة وبداية زمان الحلية
فافهم ومثل استعمال لفظ الاوقية فيما روى عن عمر بن يزيد عن ابى عبد الله عليه السلم فى
الكافى والتهذيب انه قال اذا زاد الطلا على الثلث اوقية فهو
حرام فانها سواء كانت ههنا تميزا او مفعولا بحسب التركيب تكون
باعتبار انها مفسرة باربعين درهما صريحة فى الوزن بلا شائبة
احتمال الكيل فيها فتدل على ان المعيار ههنا هو الوزن لا الكيل
ومثل استعمال لفظ الدوانيق فيما مر فى رواية ابن سنان بقوله
عليه السلم حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف فان الدانق فى اصل
وضعه عبارة عن سدس الدرهم الذى لا يجرى فيه شائبة الكيل
خصوصا اذا كان المقصود به هناك ايضا معناه الحقيقى كما فهمه
الشيخ رحمه الله حيث عبر عنه فى النهاية كما نقلنا عنه بقوله او يذهب
من كل درهم ثلثة دوانيق ونصف ثم انه قد ظهر بهذه الاشارات على
طبق ما سبق من الدلالات انه ينبغى ان يكون الرطل ايضا فيما مر
من حديث عقبة بن خالد بناء على المعنى الاول للجواب مستعملا بمعنى الوزن
المعروف فيه لا بمعنى الكيل كما فى بعض الروايات كما فصلناه فى

المقدمة لانه لو اخذ هناك بمعنى الكيل لكان ذهاب عشرين وبقاء
عشرة منه غير كاف فى الحلية على ما مر فلا يصح الجواب بالكفاية
واما بناء على المعنى الثانى له فاستعماله بمعنى الكيل مناسب بل يصير
وجها آخر لعدم الكفاية فان قلت ما روى عمار الساباطى فى باب
صفة الشراب الحلال المتخذ من الزبيب من قوله عليه السلم ثم تكيله
كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه فى الاناء الذى تريد ان تطبخه
فيه وتقدره وتجعل قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى
الماء الى آخر الحديث صريح فى ان المعتبر فى الثلث والثلثين الكيل
دون الوزن قلنا كلامنا فيما يحصل به الحلية فى العصير والمراد هناك
كيفية اتخاذ دواء من الزبيب لامراء الطعام واذهاب القراقر
والرياح من البطن كما يدل عليه رواية اسمعيل بن الفضل فى هذا الباب
فلا بعد فى ان يجب فى الاول ذهاب الثلثين بحسب الوزن حتى يحصل
به المقصود الشرعى ويكفى فى الثانى ذهابهما بحسب الكيل فيحصل به المطلوب
الطبى فان قلت هذه الرواية من عمار مصدرة بقوله وصف لى
ابو عبد الله عليه السلم المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا قلنا معناه

بقرينة رواياته الاخرى وغيرها فى هذا الباب حتى يصير نبيذا حلالا
اى يكون مثل النبيذ المسكر فى النفع دون الحرمة وكانه لظهور هذا
المعنى فيه لم يتمسك به القائل باستواء الزبيب وعصير العنب فى وجوب
ذهاب ثلثيهما لحصول الحلية كما قد تمسك بمفهوم رواية على بن
جعفر على ما سبق فافهم هذا آخر ما اردنا ايراده فى هذا البحث وعلى
الله التوكل من البداية الى النهاية البحث الثامن قد برهن اقليدس
فى الشكل الثانى عشر من المقالة السادسة على ان كل اربعة خطوط متناسبة
يكون سطح الاول فى الآخر كسطح احد الباقيين فى الآخر وفى الثامن
عشر من السابعة على ان كل اربعة اعداد متناسبة يكون مسطح الاول
فى الرابع كمسطح الثانى فى الثالث وهذه القضية الاخيرة باعتبار
ضم قضية اخرى اليها مشهورة بين الحسابيين هى ان الضرب
والقسمة متعاكسان صارت مما ينتفع به كثيرا فى الحسابيات
وما يشبهها فانه يعلم بهاتين القضيتين فى كل اربعة اعداد بعد
العلم بتناسبها بديهة او برهانا انه اذا ضرب احد الوسطين فى
الآخر وقسم الحاصل على احد الطرفين كان خارج القسمة مساويا

للطرف الآخر واذا اضرب احد الطرفين فى الآخر وقسم الحاصل
على احد الوسطين كان الخارج موافقا للوسط الآخر فاى
ماكان من تلك الاربعة مجهولا يمكن استعلامه بهذا
التدبير واما القضية الاولى فمن جهة علم جريان الضرب
والقسمة فى الخطوط لا ينتفع بها هذا النوع من الانتفاع
الا بعد اعتبار عروض الاعداد لتلك الخطوط بفرض انقسامها
الى خطوط متساوية هى بمنزلة الوحدات فيرجع حكمها حينئذ الى
حكم القضية الثانية ومن هذا القبيل ما بنوا عليه الطريقين المشهورين
لاستعلام ارتفاع المرتفعات التى يمكن الوصول الى مسقط
حجرها وهى فى ارض مستوية احدهما ان ينصب شاخص
اطول من القامة واقصر من المرتفع فيبصر رأس المرتفع من مكان
يمر شعاع البصر من رأس الشاخص اليه فبعد ذلك اذا ضرب
قدر ما بين الموقف الى اصل المرتفع فى فضل الشاخص على
القامة وقسم الحاصل على ما بين الموقف والشاخص وزيد
قدر القامة على الخارج يكون المجموع هو قدر المرتفع وذلك

لان

لان نسبة ما بين الموقف والشاخص الى ما بين الموقف
والمرتفع كنسبة فضل الشاخص على القامة الى ارتفاع المرتفع
بدلالة الرابع من سادسة الاصول على تناسب النظائر من
اضلاع مثلثين حاصلين هنا مما ذكر مع فرض خط مواز
للافق بين البصر والمرتفع فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب
احد الوسطين المعلومين فى الآخر على الطرف المعلوم هو قدر
الطرف المجهول هنا اى فضل المرتفع على القامة فبعد انضمام
قدر القامة اليه يحصل تمام ارتفاع المرتفع وهو المطلوب و
ثانيهما ان يوضع مرآة على سطح الارض بحيث يرى رأس
المرتفع فيها فحينئذ اذا ضرب ما بينها وبين اصل المرتفع فى
قدر القامة وقسم الحاصل على ما بينها وبين الموقف يكون
الخارج هو قدر المرتفع وذلك لمساواة نسبة القامة الى
ما بين المرآة والموقف لنسبة المرتفع الى ما بين المرآة واصله
لحصول مثلثين متناسبين فى النظائر كما مر فيكون الخارج من
قسمة حاصل ضرب احد الطرفين فى الآخر على الوسط المعلوم

هو قدر الوسط المجهول اعنى ارتفاع المرتفع المطلوب ومن هذا
القبيل ايضا ما بنوا عليه طريق معرفة اعماق الآبار وهو ان ينصب
على البئر ما يكون بمنزلة قطر مدور ويلقى ثقيل مشرق من موضع
معلوم من اواسطه ليصل الى قعر البئر بطبعه فينظر الى المشرق
على وجه يكون الخط الشعاعى مقاطعا للقطر المذكور سواء
كان النظر اليه من ثقبتى عضادة الاسطرلاب او انبوبة او
ما شابههما فبعد ذلك اذا ضرب ما بين الموضع المعلوم من
القطر ونقطة التقاطع فى قدر القامة وقسم الحاصل على ما بين النقطة
والموقف يكون الخارج هو قدر عمق البئر وذلك لان نسبة ما
بين نقطة التقاطع والقامة الى ما بين الموضع المعلوم وتلك النقطة
كنسبة القامة الى عمق البئر بمثل ما مر فالخارج من قسمة حاصل
ضرب الوسطين على الطرف المعلوم هو المجهول المطلوب وبالجملة
ما لم يعتبر عروض الاعداد للخطوط الحاصلة من الفروض المذكورة
ولم ترجع القضية الاولى بهذا الاعتبار الى الثانية لم يمكن قسمة حاصل
ضرب المعلومين من الطرف او الوسط على المعلوم من احدهما ليخرج

المجهول

المجهول فالعمدة فى استخراج المجهولات هى القضية الثانية فهى
قاعدة عظيمة المنفعة جليلة الفائدة يبتنى عليها الخلاص من مضيق
كثير من المشكلات الحسابية فى المعاملات وسائر ما يحتاج اليه
الانسان فى احوال المعاش بل المعاد ايضا عند اتفاقهما فى المسائل
الشرعية ولما كان استخراج المجهولات بهذه القاعدة مبنيا على
التشابه بين النسبتين لا يمكن ان يستخرج بها ما لا يجرى فيه ذلك
بسبب مداخلة جذر او عدد معين فلو قيل اى عدد اذا زيد عليه او
نقص عنه جذره صار كذا او اى عدد اذا زيد عليه او نقص عنه العدد
الفلانى صار كذا لما امكن ان يستخرج المجهول بهذه القاعدة
لاختلاف نسبة الجذور الى مجذوراتها واختلاف نسبة كل عدد معين
الى سائر الاعداد فلا يتأتى قياس بعضها على بعض كما هو المناط
هنا بل الطريق فى استخراج ذلك الجبر والمقابلة او الخطائين
او ما يشبههما كالتحليل على ما سيجئ شرح كل فى محله ان شاء الله
فليعلم هنا انه لا بد من ثلثة معلومات متغايرة ولو بالاعتبار
نسبة احدها الى المجهول كنسبة احد الباقيين الى الآخر وهذه المعلومات

قاعدة م

قد يكون ثلثتها مصرحا بها فى المسئلة وقد يكون اثنان منها مصرحا فهما
فيحتاج حينئذ الى تحصيل الثالث ايضا بنوع تفهم وقد يكون واحد
منها مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما اتفق عدم
التصريح بشئ منها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالتامل ولطف القريحة
اما القسم الاول فمثل ان يقال ثلثة امنان من الحنطة بخمسة دراهم فبسبعة
امنان بكم او كم منها بسبعة دراهم فالمسئول عنه فى الاول ثمن سبعة
امنان والمعلومات المصرح بها المثمن وهو السبعة والسعر والمسعر
وهما الخمسة والثلثة وظاهر ان نسبة المسعر الى السعر اى الثلثة الى
الخمسة كنسبة المثمن الى الثمن اى السبعة الى المجهول وايضا بطريق
الابدال نسبة المسعر الى المثمن اى الثلثة الى السبعة كنسبة السعر
الى الثمن اى الخمسة الى المجهول والمآل واحد فيضرب احد الوسطين
المعلومين فى الآخر ويقسم الحاصل على الطرف المعلوم يخرج احد عشر
وثلثان وهو المطلوب والمسئول عنه فى الثانى مثمن سبعة دراهم
والمعلومات الثمن والسعر والمسعر فنسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة
المجهول الى السبعة ونسبتها الى المجهول كنسبة الخمسة الى السبعة فيضرب

احد الطرفين المعلومين فى الآخر ويقسم على الوسط المعلوم يخرج
اربعة وخمس وهو المطلوب ومثل ان يقال اجير اجرته فى الشهر
اثنا عشر درهما فكم اجرته فى خمسة وعشرين يوما او فى كم من المدة
يستحق خمسة وعشرين درهما او فى كم من المدة يستحق خمسة وعشرين
درهما فالمسئول عنه فى الاول هو اجرة مدة خمسة وعشرين والمعلومات
هى اجرة تمام الشهر اى الاثنا عشر وكلتا المدتين اى الشهر والخمسة و
العشرون وظاهر ان نسبة الاجرة المعلومة الى مدتها كنسبة الاجرة
المجهولة الى مدتها فالخارج من مسطح الطرفين اى الاثنى عشر والخمسة
والعشرين على الوسط المعلوم اى الثلثين يكون عشرة وهو المطلوب
والمسئول عنه فى الثانى هو مدة استحقاقه خمسة وعشرين درهما فنسبة
الاثنى عشر الى الثلثين كنسبة الخمسة والعشرين الى المجهول فالخارج من
مسطح الوسطين على الطرف المعلوم يكون اثنين وستين وسدسا
وهو المطلوب ومثل ان يقال خراج اربعة جربان من ارض كذا خمسة
اقفزة من الغلة فكم خراج تسعة جربان منها او فى كم جريب منها تسعة
اقفزة من الخراج فعلى الاول يقسم مسطح الخمسة والتسعة على الاربعة

فالجواب احد عشر وربع وعلى الثانى مسطح الاربعة فى التسعة على الخمسة
فالجواب سبعة وخمس والضابط فى استخراج الجواب عن امثال تلك
المسائل ان يضرب احد المعلومين المتجانسين فى غير جنسه فيقسم الحاصل
على ما هو من جنسه والسر فيه ان فى تلك الاربعة نسبة سعر مثلا
الى مسعر كنسبة سعر آخر يقال له الثمن الى مسعر آخر يقال له المثمن و
بالابدال نسبة سعر الى سعر آخر كنسبة مسعر الى مسعر آخر وعلى اى
تقدير ان كان احد الطرفين سعرا يجب ان يكون الطرف الآخر
مسعرا او بالعكس وكذا حال الوسطين فالمضروب والمضروب فيه
يكونان دائما غير متجانسين والقسمة تقع على الثالث المجانس
لاحدهما البتة ليخرج الرابع للآخر وقس عليه الاجرة والمدة و
الخراج والارض وهذا الضابط هو الصواب لا ما قالوا فى هذا
المقام من ان الطريق هو ان يضرب اخر السؤال فى غير جنسه ويقسم
الحاصل على جنسه فان الرابع الذى هو الآخر ربما يكون مجهولا
وعلى تقدير كونه معلوما يجوز ان يقع المجهول فى اول السؤال كما
اذا قيل كم سعر خمسة امنان اذا كان سعر اربعة ستة فلا يقع الضرب

حينئذ فى الآخر بل هو المقسوم عليه فلا ينفع فى اصلاح حمل الآخر
فى كلامهم على آخر المعلومات ايضا فتامل واما القسم الثانى
وهو ان يكون اثنان من الثلثة مصرحا بهما فيحتاج الى التحصيل
الثالث ايضا فمثل ان يقال اشترى بسبعة دنانير وبيع بعشرة فربح ثمانية
عشر فكم رأس المال او رأس المال ثمانية عشر فكم الربح فيفهم من السؤال ان
قدر الربح فى كل سبعة ثلثة وان لم يصرح به فيترتب الاول بان
نسبة السبعة الى الثلثة كنسبة رأس المال الى الثمانية عشر او بان نسبة
السبعة الى رأس المال كنسبة ثلثة الى ثمانية عشر فيضرب احد الوسطين
فى الآخر اى السبعة فى الثمانية عشر ويقسم على الثلثة يخرج اثنان واربعون
وهو المطلوب ويترتب الثانى بان نسبة الثلثة الى السبعة كنسبة الربح
الى الثمانية عشر او نسبة الثلثة الى الربح كنسبة السبعة الى الثمانية عشر
فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين فى الآخر على الوسط المعلوم
اى اربعة وخمسين على السبعة وهو سبعة وخمسة اثمان جوابا وقس عليه
اذا قيل اشترى بعشرة وبيع بثمانية فخسر اربعة عشر فكم رأس المال او
رأس المال اربعة عشر فكم الخسران فالجواب عن الاول سبعون وعن

الثانى اثنان واربعة اخماس والضابط ههنا اذا كان قدر الربح او
الخسران معلوما ان يضرب هذا المعلوم فى سعر الشرى ويقسم الحاصل
على الفضل بين السعرين واذا كان المعلوم قدر راس المال ان يضرب
هذا فى الفضل ويقسم الحاصل على السعر فاحفظ **واما القسم الثالث**
وهو ان يكون المصرح به واحدا من الثلثة فيحتاج الى تحصيل الباقى
فمثل ان يقال اى عدد اذا زيد عليه خمسة صار سبعة واذا نقص عنه
ربعه صار ثمانية فالمعلوم صريحا هو السبعة فى الاول والثمانية
فى الثانى لا غير فيحتاج الى تحصيل عدد ذى خمس صحيح فى الاول و
ذى ربع كذلك فى الثانى فيعمل به على طبق السؤال ليسهل لتحصيل
عددان نسبة الاول منهما الى الثانى كنسبة المجهول الى المعلوم
المصرح به فيرجع الاول الى ان نسبة الخمسة الى الستة كنسبة
المجهول الى السبعة وبالابدال نسبة الخمسة الى المجهول كنسبة الستة
الى السبعة فيقسم حاصل ضرب الخمسة فى السبعة على الستة فيخرج
خمسة وخمسة اسداس وهو المطلوب ويرجع الثانى الى ان
نسبة الاربعة الى الثلثة كنسبة المجهول الى الثمانية او الاربعة

الى المجهول

ذكر ضابط استخراج امثال المسائل المذكورة فى القسم الثانى

ذكر استخراج القسم الثالث وهو ان يكون الجزء المصرح به واحدا من الاربعة

الى المجهول كالثلثة الى الثمانية فيخرج من قسمة اثنين وثلثين على الثلثة عشرة وثلثان وهو المطلوب ومن هذا
القبيل المسئلة المشهورة سمكة ثلثها فى الطين وربعها فى الماء
والخارج منها ثلثة اشبار فكم اشبارها فان المعلوم فيها
ليس الا الثلثة فيحتاج الى تحصيل المخرج المشترك للكسرين و
اسقاطهما عنه ليبقى خمسة من اثنى عشر فنسبتها اليه كنسبة المجهول
الى الثلثة فيقسم الستة والثلثون على الخمسة يخرج سبعة وخمس
وهو المطلوب ومن هذا القبيل ايضا اذا قيل لنا عسل وخل
متساويين وزنا بعنا الخل منا بدرهم والعسل منا بخمسة
دراهم فصار مجموع ثمنها عشرين فكم وزن كل منهما فانه يفهم ان
مجموع ثمن من واحد من هذا ومن واحد من ذاك ستة دراهم
فنسبة الواحد الى الستة كنسبة المجهول الى العشرين فالخارج
من قسمة العشرين على الستة ثلثة وثلث فهو المطلوب وايضا
اذا قيل خادم مرسومه فى شهر خمسة وعشرون درهما وعشرة
امنان من الحنطة فاستحق فى اسبوع سبعة امنان فكم سعر الحنطة

بالدراهم فيفهم من استحقاقه فى اسبوع سبعة انه يستحق فى عشرة
ايام عشرة اى جميع الحنطة فيبقى عشرون يوما بازاء خمسة وعشرين
درهما فنسبة عشرين اليه كنسبة عشرة الى ثمن مجموع الحنطة فيقسم
مائتان وخمسون على العشرين يخرج اثنا عشر ونصف هو سعر
المجموع فيكون من واحد بدرهم وربع وايضا اذا قيل لنا
ثلثة كيسات من الدنانير فى اولها نصف الثانية وفى الثانية
ثلث الثالثة اخذنا ربع الاول وخمس الثانى وسدس الثالث حصل
لنا تسعة وتسعون دينارا فينبغى ان يحصل عدد ذو ربع يكون ضعفه
ذا خمس وثلثة امثال ضعفه ذا سدس كالعشرين فان ضعفه اربعون
وله خمس وثلثة امثال ضعفه مائة وعشرون وله سدس فاخذ من
هذه الثلثة على نحو ما فرض فاجتمع ثلثة وثلثون فنسبة العشرين
الى ثلثة وثلثين كنسبة المجهول الاول الى تسعة وتسعين فنعد ضرب
احد الطرفين فى الآخر وقسمة الحاصل على الوسط يخرج ستون فهو
العدد الاول فالثانية مائة وعشرون والثالثة ثلثمائة وستون
ومجموع ربع الاول وخمس الثانى وسدس الثالث تسعة وتسعون

واما القسم

واما القسم الرابع وهو ان لا يكون شئ منها مصرحا به فيحتاج
الى تحصيل الجميع فمثل ان يقال لنا حنطة وشعير مجموعهما عشرون امنان
بدلنا الحنطة بالدخنة سدس من بربع من فصار المجموع اثنى عشر
فاى قدر من الحنطة بدل بها فلما كان تبديل من من الحنطة بهذه النسبة
يزيد على وزن المجموع نصفا يعلم منه ان نسبة الواحد الى النصف كنسبة
المجهول الى الاثنين الزائدين ههنا فرضا فيعلم بالضرب والقسمة
ان القدر المبدل بالدخنة من الحنطة الاربعة اربعة امنان ومن هذا القبيل
المسئلة المشهورة قيل لشخص كم مضى من الليل فقال ثلث ما مضى
يساوى ربع ما بقى فكم مضى وكم بقى فانه يفهم منه ان الماضى بثلثة
اجزاء مما كان الباقى منه اربعة اجزاء فنسبة هذه الثلثة الى مجموع السبعة
كنسبة ساعاته المجهول الى اثنى عشر فيقسم مسطح الطرفين على السبعة
يخرج خمسة وسبع فيكون الباقى ستة وستة اسباع لانه نسبة خمسة
وسبع الى اثنى عشر او لانه اربعة مما كان الماضى منه ثلثة فنسبة الاربعة
الى السبعة كنسبة ساعاته الى اثنى عشر والخارج بعد الضرب والقسمة ستة
وستة اسباع وعلى هذا استخرج كل منهما باربعة متناسبة على حده

ذكر استخراج القسم الرابع وهو ان يكون جميع الاجزاء غير مصرح به

ويتفق كثيرا احتياج حل بعض المسائل الى استعمال الاربعتين
فمازاد كما اذا قيل عشرة دجاجات بدينار وخمسة عصافير بدينار
ان نشتري بدينار واحد منهما على السوية فكم ثمن كل منهما من هذا
الدينار فيفهم منه ان المجموع خمسة وعشرون وان الدينار اذا قسم
بخمسة وعشرين جزءا يكون ثمن الرخيص من ذينك المتساويين فرضا
عشرة منها وثمن الغالي خمسة عشر على عكس المثمنين فنسبة العشرة الى خمسة
وعشرين كنسبة ثمن العصافير من اجزاء الدينار الى مجموع دينار واحد
ونسبة خمسة عشر الى خمسة وعشرين كنسبة ثمن الدجاجات من اجزائه
الى مجموعه فينسب في الاول العشرة الموافقة لمسطح الطرفين الى خمسة
وعشرين بخمسين وفي الثاني خمسة عشر اليه بثلثة اخماس فتعين
باستعمال تينك الاربعتين قدر كلا الثمنين من اجزاء الدينار
وبمعونته قدر ما يشتري من كل واحد منهما وهو ستة فقد ظهر
انه اذا اضم الى الدجاجات والعصافير ثالث كالبطوط يحتاج حله
الى استعمال ثلثة من الاربعة المتناسبة وهكذا على قدر الاحتياج
ومن هذا الباب المسئلة المشهورة ثلثة اقداح مملوة احدها

باربعة ارطال عسلا والآخر بخمسة خلا والآخر بتسعة ماء صب في
اناء واحد ومزجت سكنجبينا ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل من
فالطريق في حلها ان نجمع تلك الارطال فنكون نسبة قدر ما في
القدح الاول من العسل وهو المجهول الى قدر ما يسعه من الارطال
وهو الاربعة كنسبة قدر رطل مجموع العسل وهو الاربعة ايضا
الى مجموع الارطال وهو الثمانية عشر وايضا نسبة ما فيه من الخل
الى الاربعة المذكورة كنسبة قدر رطل مجموع الخل وهو الخمسة الى الثمانية
عشر وايضا نسبة ما فيه من الماء الى الاربعة كنسبة التسعة الى الثمانية
عشر فيظهر بضرب احد الوسطين في الآخر وقسمة الحاصل على الطرف
المعلوم او نسبته اليه في كل من هذه الثلثة ان ما في القدح الاول
من العسل ثمانية اتساع ومن الخل رطل وتسع ومن الماء
رطلان والكل اربعة وبهذا الطريق يتعين ما في القدحين الآخرين
من كل منها فتنحل المسئلة باستعمال قاعدة الاربعة المتناسبة
تسع مرات وههنا دقيقة هي ان المراد بالرطل ههنا يجب ان يكون
كيلا لا وزنا فانه على ذلك لا يستقيم الجواب لاختلاف اوزان

انواع الاجسام المتماثلة في الحجم كما مر في البحث السابع فيستحيل
تساوي وزني الخالص والممزوج في كل من الاقداح المذكورة مع ان
صحة الجواب المذكور مبنية عليه فلو فرض ان يكون المراد بالرطل
الوزن المعروف فيه لما تيسر الجواب عن هذه المسئلة بمحض
استعمال قاعدة الاربعة المتناسبة بل يحتاج ايضا الى معرفة قدر
التفاوت بحسب الوزن بين الاجسام الثلثة المذكورة في مثل
الحجم المذكور واعتبار هذا القدر في كل منها بعد تشخيص الحجم بالقاعدة
المذكورة فتبين ان ما وقع في خلاصة الحساب وغيرها من بناء
الجواب على الوزن مبني على الغفلة عن هذه الدقيقة وتبين ايضا
ان الجواب عن بعض المسائل الممكنة الاستخراج بهذه القاعدة
ربما يحتاج الى معرفة قاعدة او مسئلة اخرى ايضا واستعمالها
معها فيه ومن هذا النوع امثال ما روي في الكافي عن ابي شعيب
المحاملي قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجل قبل رجلا
ان يحفر له بئرا عشر قامات بعشرة دراهم فحفر قامة ثم عجز قال
يقسم عشرة على خمسة وخمسين جزءا فما اصاب واحدا فهو للقامة

الاولى والاثنان للثانية والثلثة للثالثة وعلى هذا
الحساب الى عشرة الحديث فان استخراج قدر الاجرة في المراتب
المفروضة في امثال ذلك لا يتيسر بمحض استعمال الاربعة المتناسبة
لانه يحتاج ايضا الى استعمال ما يقتضيه الحكم الشرعي من رعاية
زيادة اجرة القامة الثانية على الاولى والثالثة على الثانية
وهكذا بواحد من جملة ما يحصل من جمع الاعداد من الواحد الى
العشرة كما في المثال المسئول عنه او اقل او اكثر على حسب ما
يفرض في غيره بل يحتاج الى استعمال بعض القواعد التي يستخرج
بها حاصل جمع الاعداد على النظم الطبيعي في جميع الصور المفروضة
كما سيجيء ذكرها في ذيل ترجمة الارثماطيقي للعلم بعدم قصر الحكم
الشرعي في الجواب على هذه الاعداد المخصوصة المذكورة في
السؤال بل اعتبار تلك الخصوصيات فيه على سبيل التمثيل كما هو
المتعارف في امثال ذلك فاذا قيل مثلا ان يحفر اربع قامات
بخمسة دنانير فحفر قامتين فالطريق ان يجمع من الواحد الى الاربعة
فيحصل عشرة ثم يجمع الواحد والاثنين فيصير ثلثة فلان نسبة

الثلثة الى العشرة كنسبة قدر الاجرة المجهولة الى خمسة دنانير يعرف
انه يستحق بحفر تحتك القامتين دينار ونصف دينار واذا قيل
ان يحفر خمس عشرة بعشرين فحفر خمسا فلكون حاصل جمع الواحد الى
الخمسة عشر مائة وعشرين وحاصل جمعه الى الخمسة خمسة عشر والخارج
من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين فى الآخر وهو ثلثمائة على الاوسط
المعلوم وهو مائة وعشرين اثنان ونصف يعرف انه يستحق بحفر
الخمس المذكورة من جملة الخمسة عشر دينارين ونصف دينار من جملة العشرين
المذكور ثم لا يخفى ان ههنا دقيقة لم اطلع على متفطن بها هى انه
لو حمل ذكر القامة والقامات ايضا فى الحديث المذكور على التمثيل
كما حمل عليه وهو الظاهر المتبادر المطابق لنظائره حتى انه اذا
فرض بدل القامة قصبة او ذراعا او ما شابههما من المقاييس كان
الحكم فيه مثل ما فصلناه فى القامة لاشكل الحكم المذكور بسبب حصول
الاختلاف فى اجرة قدر معين بحسب اختلاف تقديره بالامور المذكورة
بيانه انه اذا فرضنا قدر القصبة مساويا القامتين وقدر القامة
مساويا لثلثة اذرع ثم فرضنا ان يقبل حفر قدر معين مساو

لكل من قصبتين واربع قامات واثنى عشرة اذرع باجرة معلومة
فحفر نصفه فحينئذ لو قيس القدر المذكور بالقصبة لكان حافرا
قصبة من قصبتين فكان مستحقا الثلث الاجرة ولو قيس بالقامة
لكان حافرا قامتين من اربع قامات فكان مستحقا الثلثة اعشارها
وهو اقل من الثلث ولو قيس بالذراع لكان حافرا ست اذرع من
اثنى عشرة ذراعا فكان مستحقا لاحد وعشرين جزءا من سبعة و
سبعين جزءا من الاجرة وهو اقل من الثلث ومن الثلثة الاعشار
ايضا وعلى هذا القياس فبالجملة يلزم الزيادة والنقصان فى اجرة
حفر قدر معين مضبوط باعتبار زيادة المقياس ونقصانه و هذا
كما ترى ولا ينحل هذا الاشكال الا بما هو ظاهر التكلف كالتزام
وجوب رعاية مقتضى خصوص القامة المذكورة فى الحديث وارجاع
غيرها اليها فى الحساب او وجوب رعاية مقتضى ما يتلفظ به فى
عقد الاجارة من المقاييس وان كان مخالفا لمقتضى غيره الموافق
له فى نفس الامر على ان اعتبار مقياس مخصوص ايضا فى الحكم
لا يرفع الاختلاف المذكور بالكلية فانه لو فرض ان يقبل حفر

عشرين قامة بعشرة دراهم فحفر قامتين ينبغى ان يكون موافقا
للصورة المسؤل عنها فى قدر الاجرة المستحق لها لتوافق النسبتين
مع انه كان مستحقا فى الصورة المذكورة لجزء من خمسة وخمسين
جزءا من عشرة دراهم ويلزم ان يستحق فى الصورة المفروضة بالحساب
المذكور لثلثة اجزاء من مائتين وعشرة اجزاء من الدراهم المذكورة
وظاهر ان هذا القدر اقل من القدر الاول والعلم عند الله و
اهله وبهذا نختم الابحاث المتعلقة بالاربعة المتناسبة و
يتلوه الكلام فى الارثماطيقى ان شاء الله تعالى ٥

الارثماطيقى

هو لفظ يونانى عبارة عن خواص الاعداد او العلم بها او عن المسائل
التى يبحث فيها عنها لموضوعه العدد كالحساب والفرق ان
المطلوب الاصلى فى الحساب استخراج مجهولاته من معلوماته
وفيه استعلام الخصوصيات العارضة له مطلقا او لبعض اقسامه
الاولية او الثانوية وهكذا او لبعض احاده فتلك الخصوصيات
على ثلثة انواع النوع الاول وهو ما يكون عارضا للعدد مطلقا

فمن جملته كون كل عدد نصف مجموع حاشيتيه وقد عرف العدد به تعريف
الشئ ببعض خواصه الشاملة فانه يعم الجميع حتى الواحد على القول
بكونه من جملة الاعداد بناء على ان المراد بمجموع الحاشيتين جميع ما
يوجد فيهما فلا ينافى خلو احديهما عن عدد كما فى الواحد فانه حينئذ
نصف ما فوقه وهذا كما اذا قيل مجموع ما فى هذه الصناديق الف
تومان فانه لا يستلزم عدم خلو شئ منها بل لو لم يكن الالف المذكور
الا فى صندوق واحد لكان حقا ولعل هذا التوجيه لادخال الواحد
فيه احسن مما قيل ان الحاشية اعم من الصحيح والكسر فالواحد ايضا
نصف مجموع حاشيتيه التحتانية النصف والفوقانية واحد ونصف اذ
الحاشية التحتانية لكل عدد تنقص عنه بمقدار زيادة الفوقانية عليه انتهى
فانه تكلف ركيك جدا لوجهين الاول ان للاعداد نظاما طبيعيا
وظاهر انه هو المناط لامثال ذلك لا كل ما يمكن ان يعتبر فيها
بجعل جديد مخصوصا اذا كان مبنيا على اعتبار غير سديد فانه
تعيين كسر مخصوص للحاشية التحتانية كالنصف الذى ذكره ترجيح له
على ما هو اقل منه وعلى ما هو اكثر منه قدرا من غير مرجح لعدم امكان

كسر يكون اقل قدرا او اكثر قدرا من الجميع ومع ذلك يرجع حاصل
التعريف على هذا التقدير الى ان العدد هو نصف مجموع ما فرض في طرفيه
ضعفا له يجبر ما نقص عنه في احد الطرفين بما زاد عليه في الطرف
الآخر وهذا كما ترى لا محصل له اصلا والثاني ان توهم سلسلة
للكسور فيما تحت الصحاح مبني على عدم تصور معنى الصحيح والكسر
كما هو حقه فان التحقيق فيه ان ليس للاعداد صحاحا كانت او
كسورا الا سلسلة واحدة منتظمة انتظاما طبيعيا من الواحد
الى ما لا نهاية له وانقسامها الى الصحاح والكسور انما هو باعتبار
الاطلاق والاضافة فان كلا من آحاد تلك السلسلة اذا اخذ
مطلقا فهو صحيح واذا اخذ مضافا الى ما يفرض واحدا فهو كسر
فالنصف مثلا ليس خارجا عن تلك السلسلة بل هو عبارة عن الواحد
عند فرض الاثنين واحدا وعن الاثنين عند فرض الاربعة واحدا
وهكذا وباقي الكسور على هذا القياس وكيف يتصور ان يكون
للكسور سلسلة اخرى مع عدم امكان تعيين شيء منها للمبدئية
لما مرت الاشارة اليه من عدم امكان كسر هو اقل من جميع الكسور

او اكثر

او اكثر منه ومع عدم امكان توالي اثنين منها بلا تخلل شيء
بينهما لجواز ان يفرض بين كل كسرين كسور غير متناهية فتدبر
فتلخص بما ذكرنا ان كل عدد اما له حاشيتان هو نصف كليتهما
واما له حاشية فوقانية فقط هو نصفها فالحاشيتان هما معا
ضعف ما بينهما وعند فقدان التحتانية تكون الفوقانية مستقلة في
تلك الضعفية وهذا الحكم غير مقصور على الحاشيتين المتصلتين والفوقانية
المتصلة بل حق في كل حاشيتين متقابلتين لكل عدد ولو بفاصلة كثيرة
وفي الفوقانية المقابلة لا لاحد فقدان التحتانية فالاربعة محفوفة
اولا بالثلثة والخمسة المتصلتين بها وهما معا ضعفها ثم بالاثنين و
الستة المتقابلين وهما ايضا ضعفها ثم بالواحد والسبعة وهما ايضا
كذلك ثم الثمانية مستقلة بذلك ومن جملة هذا النوع كون ضعف مربع
كل عدد ناقصا عن مجموع مربعي حاشيتيه المتقابلتين اذا كانتا متصلتين
بمربع الاثنين واذا كانتا متقابلتين في المرتبة الثانية بثمانية وفي الثالثة
بثمانية عشر وفي الرابعة باثنين وثلثين وفي الخامسة بخمسين فان
الستة مثلا يكون ضعف مربعها اثنين وسبعين ومجموع مربعي الخمسة و

السبعة اربعة وسبعون بتفاوت اثنين ومجموع مربعي الاربعة والثمانية
ثمانون بتفاوت ثمانية ومجموع مربعي الثلثة والتسعة تسعون بتفاوت
ثمانية عشر وهكذا قال صاحب نفايس الفنون ان القانون في هذا
التفاوت انه في الاولى بقدر مضروب الاثنين في الواحد وفي الثانية
بقدر مجموع ذلك مع مضروبه في الفرد التالي للواحد اي الثلثة وفي
الثالثة بقدر مجموع الجميع مع مضروبه في الفرد التالي للثلثة اي الخمسة
وعلى هذا القياس ثم قال وبوجه آخر في الاولى بقدر مضروب الزوج
الاول في اول المربعات المتوالية اي الواحد وفي الثانية مضروبه
في ثاني تلك المربعات اي الاربعة وفي الثالثة مضروبه في ثالث
المربعات اي التسعة وعلى هذا القياس ولا يذهب عليك ان
استخراج المقصود في اكثر الصور المفروضة مشكل بشيء من هذين القانونين
ولا سيما بالاول فانه يحتاج فيه الى ان يتتبع من الواحد الى العدد
الموافق لبعد احدى الحاشيتين فيجمع بعضها مع بعض بعد ضرب بعضها
في بعض مع حفظ مراتب الافراد الواقعة فيها فلا يتيسر ذلك
اذا بلغت المراتب الى بعض العشرات لمهرة اهل الحساب فضلا عن

بلوغها

بلوغها الى المآت او الالوف كما لا يخفى فنحن نقول في قانون ذلك
ان التفاوت في جميع المراتب انما يكون بقدر ضعف مربع التفاضل
بين العدد وكل من الحاشيتين ففي المرتبة الاولى لكون التفاضل
بينهما واحدا وضعف مربعه اثنين يكون بقدر اثنين وفي الثالثة
لكون التفاضل اثنين وضعف مربعه ثمانية يكون بقدر الثمانية و
هكذا ففيما بلغ التفاضل فيه الى مائة مثلا لا يحتاج الى حساب
زائد على تحصيل ضعف مربعها فيستخرج المقصود به في كل صورة بادنى
تأمل فتأمل ثم لا يخفى ان هذه الخاصية مستلزمة لخاصية اخرى
هي كون مربع كل عدد ناقصا عن نصف مجموع حاشيتيه المتصلتين بواحد
وعن نصف مجموع ما في المرتبة الثانية منهما باربعة وعن نصف
مجموع ما في الثالثة بتسعة وعلى هذا القياس فالقانون حينئذ
ان التفاوت في كل مرتبة يكون مساويا لمربع التفاضل بين العدد
والحاشية ففي المرتبة الاولى واحد وفي الثانية اربعة وفي الثالثة
تسعة وهكذا ومنها كون مضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع
مسطحي الحاشيتين النازلتين المتصلتين مع مسطح نظيرتيهما

من الصاعدتين باربعة فان الخمسة مثلا يكون مضعف مربعها خمسين
ومسطح نازليتها اثنى عشر وصاعدتيها اثنين واربعين ومجموعهما
اربعة وخمسين وان السبعة يكون مضعف مربعها ثمانية وتسعين
ومجموع مسطحي نازليتها وصاعدتيها مائة واثنين هذا اذا فرضت
الحاشيتان في النازلة والصاعدة في اول مراتب البعد وثانيتها
من العدد وان فرضتا في ثانية المراتب وثالثتها يصير التفاوت
اثنى عشر وان فرضتا في الثالثة والرابعة يصير اربعة وعشرين وفي
الرابعة والخامسة اربعين وفي الخامسة والسادسة ستين قال
صاحب القياس والقانون ههنا ان الاربعة في الصورة الاولى
تضرب في اول الافراد اي الواحد فالحاصل اربعة وفي الصورة الثانية
تجمع هذه الاربعة مع مضروبها في ثاني الواحد اي الاثنين فيصير
اثنى عشر وفي الثالثة تجمع هذا الاثنى عشر مع مضروب الاربعة المذكورة
في ثالث الواحد اي الثلثة وهكذا ونحن نقول القانون فيما بعد الصورة
الاولى من الصور ان تضرب الاربعة التي هي قدر التفاوت فيها
في مجموع الواحد وما يليه الى عدة هو قدر التفاضل بين العدد واقرب

وضع قانون اخر لمعرفة قدر النقصان المذكور

الحاشيتين

الحاشيتين ففي الصورة الاخيرة من الصور المفروضة حيث يكون قدر
التفاضل بين العدد واقرب حاشيتيه فيها خمسة يضرب الاربعة
في مجموع الواحد الى الخمسة اي الخمسة عشر فيصير ستين وعلى هذا
القياس فتأمل في القانونين واختر احسنهما ومنها كون ضعف
مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الحاشية النازلة الاولى في الثالثة
مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة وعن مجموع مسطحي الاوليين
من النازلة والصاعدة في الرابعة منهما بثمانية وعن مجموع مسطحيهما
في الخامسة بعشرة فان ضعف مربع الستة اثنان وسبعون وهو
ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثلثة والسبعة في التسعة اي ثمانية
وسبعين بستة وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والسبعة في العشرة
اي ثمانين بثمانية وعن مسطحي الخمسة في الواحد والسبعة في الاحد عشر
اي اثنين وثمانين بعشرة والضابطة في التفاوت ههنا انه دائما
بقدر ضعف التفاضل بين العدد والحاشية البعيدة ومنها كون
ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الثانية من النازلة في
رابعتها مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة عشر وعن مجموع مسطحي

الثانيتين في الخامسة بعشرين وعن مجموع مسطحيهما في السادسة
باربعة وعشرين فان ضعف مربع السبعة مثلا ثمانية وتسعون وهو
ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثلثة والتسعة في الاحد عشر اي مائة
واربعة عشر بستة عشر وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والتسعة في الاثنى عشر
اي مائة وثمانية عشر بعشرين وعن مسطحي الخمسة في الواحد والتسعة في
الثلثة عشر اي مائة واثنين وعشرين باربعة وعشرين والضابطة في
التفاوت ههنا انه دائما بقدر مضروب الاربعة في قدر التفاضل
بين العدد والحاشية البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل عدد
ناقصا عن مجموع مسطح النازلة الثالثة في الخامسة مع مسطح
نظيرتيهما من الصاعدة بثلثين وعن مجموع مسطحي الثالثتين
في السادسة بستة وثلثين وعن مسطحيهما في السابعة باثنين و
اربعين فان ضعف مربع الثمانية مثلا مائة وثمانية وعشرون
وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثلثة والاحد عشر في الثلثة
عشر اي مائة وثمانية وخمسين بثلثين وعن مسطحي الخمسة في الاثنين
والاحد عشر في الاربعة عشر اي مائة واربعة وستين بستة وثلثين

وعن

قانون شامل للضابطتين السابقتين

وعن مسطحي الخمسة في الواحد والاحد عشر في الخمسة عشر اي مائة وسبعين
باثنين واربعين والضابطة في التفاوت ههنا انه دائما بقدر مضروب
الستة في قدر التفاضل بينه وبين البعيدة والقانون الشامل لهذه
الضابطة والسابقة عليها ان التفاوت في كل منهما بقدر مضروب
ضعف التفاضل بين العدد والحاشية القريبة في نفس التفاضل بينه
وبين البعيدة ومنها كون مربع كل عدد مساويا لمسطح حاشيتيه
المتقابلتين مع مربع الفضل بين العدد واحدى الحاشيتين فان
مربع الاربعة مثلا ستة عشر وهو مساو لمسطح الثلثة والخمسة مع الواحد
ولمسطح الاثنين والستة مع الاربعة ولمسطح الواحد والسبعة مع
التسعة ومنها كون مربع كل عدد مساويا للحاصل جمعه مع كل ما تحته
الى الواحد مساويا ومعكوسا وبعبارة اخرى لحاصل جمعه مع ضعف
كل ما تحته الى الواحد فان مربع الخمسة مثلا خمسة وعشرون وحاصل
جمعه مع الاربعة والثلثة والاثنين والواحد مرتين هو ايضا خمسة و
عشرون ومنها كون كل عدد بحيث اذا زيد عليه واحد وضرب المجموع
في نصف مربع العدد او نصف المجموع في تمام مربعه كان الحاصل مساويا

لمجموع مضروبه في نفسه وفي جميع ما تحته الى الواحد فان الاربعة
مثلا اذا زيد عليها واحد صارت خمسة وحاصل ضربها في الثمانية
او ضرب اثنين ونصف في الستة عشر اربعون وهو مساو لمجموع مضروب
الاربعة في نفسها ثم في الثلثة ثم في الاثنين ثم في الواحد ومنها
كون كل عدد بحيث اذا ضرب في عدد آخر ثم قسم عليه يكون مضروب
الحاصل في الخارج مساويا لمربعه فان الثلثة مثلا اذا ضربت في
الاربعة كان الحاصل اثنى عشر واذا قسمت عليها كان الخارج ثلثة
ارباع ومضروب ثلثة ارباع في الاثنى عشر تسعة وهي مساوية لمربع
الثلثة ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم على عدد آخر ثم قسم
الآخر عليه وضرب مجموع الخارجين في مسطحهما كان الحاصل مساويا
لمجموع مربعيهما فان العشرة مثلا اذا قسمت على الخمسة خرج اثنان
واذا قسمت الخمسة عليها خرج نصف فمضروب اثنين ونصف في مسطح
العشرة والخمسة اى الخمسين مائة وخمسة وعشرون وهو مساو لمجموع
مربعيهما ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم بقسمين وربع كل منهما
وزيد على المجموع مسطح احد القسمين في ضعف الآخر كان الحاصل

مساويا

مساويا لمربعه فان السبعة مثلا اذا قسمت بثلثة واربعة وربع ثلثة
فصارت تسعة وربع اربعة فصارت ستة عشر فاذا زيد على مجموعهما
مسطح الثلثة في ضعف الاربعة او مسطح الاربعة في ضعف الثلثة اى اربعة
وعشرون صار المجموع تسعة واربعين وهو مساو لمربع السبعة ومنها
كون كل عدد بحيث اذا قسم بمختلفين كان مسطحهما ناقصا عن مربع نصف
العدد بقدر مربع الفضل بين النصف واحد القسمين فان مسطح الستة
والاثنين من قسمي الثمانية اثنا عشر وهو ناقص عن الستة عشر بقدر
مربع الاثنين ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه كسر معين ثم
اضيف الى الباقي كسره الذي مخرجه اقل من مخرج الكسر المفروض بواحد
كان المجموع مساويا للعدد واذا زيد عليه كسر معين ثم اسقط من
المجموع كسره الذي مخرجه اكثر من مخرج الكسر المفروض بواحد كان
الباقي مساويا له فان العشرة مثلا اذا اسقط خمسها اي الاثنان
صارت ثمانية ثم اذا زيد ربع الثمانية عليها صارت عشرة وكذا
اذا زيد عليها الاثنان واسقط سدس الاثنى عشر منه ومنها
كون كل عدد بحيث اذا اسقطت منه اربعة عدة من اجزائه ثم زيد على الباقي

بتلك العدة من جزئه الذي يكون مخرجه اقل من مخرج الاول بعدد
الاجزاء المسقطة او عكس الامر كان الحاصل او الباقي مساويا
للعدد فان العشرين مثلا اذا اسقطت منه ثلثة اخماسه بقي ثمانية
فاذا زيدت على الباقي ثلثة امثال نصفه الذي مخرجه اقل من مخرج
الخمس بثلثة صار عشرين واذا زيدت عليه ثلثة اخماسه حصل اثنان
وثلثون فاذا اسقطت من الحاصل ثلثة اثمانه بقي عشرون ومنها
كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه بعض اجزائه بعدة هي اقل من مخرجه بواحد
ثم ضرب الباقي في المخرج كان الحاصل مساويا للعدد فان الخمسة عشر
مثلا اذا اسقطت منه اربعة اخماسه بقي ثلثة فاذا ضربت الثلثة في
مخرج الخمس كان الحاصل خمسة عشر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقطت
منه عدة من احد اجزائه واسقطت من الواحد ايضا تلك الاجزاء او زيدت
عليه عدة من احد الاجزاء وعلى الواحد ايضا مثلها وقسم الحاصل الاول
على الثاني كان الخارج مساويا للعدد فان الاثنى عشر مثلا اذا
اسقطت منه ثلثة ارباعه بقي ثلثة واذا اسقطت من الواحد ثلثة ارباعه
بقي ربع وخارج قسمة الثلثة على الربع اثنا عشر واذا زيد عليه ربعه حصل

خمسة عشر

خمسة عشر وعلى الواحد ربعه حصل واحد وربع وخارج قسمة الخمسة عشر
على الواحد والربع اثنا عشر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع
عدد آخر فوقه او تحته متصلا به في النظم الطبيعي او منفصلا عنه بفاصلة
قليلة او كثيرة كان المجموع مساويا لمجموع حاشيتيهما المتقابلتين
قريبتين او بعيدتين فان السبعة مثلا اذا اخذت مع الثمانية كان
مجموعهما مساويا لمجموع الستة والتسعة ولمجموع الخمسة والعشرة وهكذا
واذا اخذت مع الستة كان المجموع مساويا لمجموع الخمسة والثمانية
ولمجموع الاربعة والتسعة وهكذا واذا اخذت مع العشرة او مع الخمسة
كان المجموع على الاول مساويا لمجموع الستة والاحد عشر ولمجموع الخمسة
والاثنى عشر وهكذا وعلى الثاني لمجموع الاربعة والثمانية ولمجموع
الثلثة والتسعة وهكذا الى الواحد والاحد عشر وعند فقدان احد المراتب
التحتانية في جميع الصور تستقل الفوقانية بتلك المساواة كالاثنى عشر
في الصورة الاخيرة على ما مر في نظيره فتذكر ومنها كون كل عدد
بحيث اذا اخذ مع عددين او اعداد في صورة كون الكل منتظما
على النظم الطبيعي كان حاصل ضرب ضعفه عدة الكل في مجموع طرفيه مساويا

اخذ القاعدة المشهورة بجميع
الاعداد على النظم الطبيعي

لحاصل جمع الجميع فان مضروب نصف عدة الواحد الى العشرة
اى الخمسة فى مجموع طرفيها اى الاحد عشر مساو لحاصل جمع الواحد
الى العشرة ومضروب نصف عدة الثلثة الى الستة اى الاثنين
فى مجموع طرفيها اى التسعة مساو لجمع هذه الاربعة اى الثمانية عشر
ومن هذه الخاصية اخذت القاعدة المشهورة لاستخراج جمع
الاعداد المنتظمة على النظم الطبيعى فقيل القاعدة فيه ان تضرب
مجموع طرفيها فى نصف عدتها ومنها كون كل عدد بحيث اذا
اخذ مع عددين او اكثر فى صورة كون الكل متفاضلا بعدد معين
كان اذا اسقط من عدته واحد وضرب الباقى فى عدد التفاضل
وزيد على الحاصل اول تلك الاعداد صار المجموع مساويا
لآخرها فان الواحد والثلثة والخمسة والسبعة المتفاضلات
باثنين اذا اسقط من عدتها واحد وضرب الباقى اى الثلثة فى
قدر التفاضل اى الاثنين وزيد على الحاصل الواحد الذى هو اول
تلك الاعداد صار المجموع سبعة وهو آخرها وان الاربعة والسبعة
والعشرة المتفاضلات بثلثة اذا اسقط من عدتها واحد وضرب

الاثنان

الاثنان فى الثلثة وزيدت على الحاصل الاربعة صار عشرة ثم ان
اوائل امثال هذه الاعداد اذا جمع مع آخرها وضرب المجموع فى
عدتها فنصف الحاصل يساوى حاصل جمع بعضها مع بعض و
بعبارة اخرى اذا ضرب المجموع فى نصف عدتها فالحاصل يساوى
المجموع ففى المثال الاول اذا جمع الواحد والسبعة صار ثمانية و
حاصل ضربها فى الاربعة اثنان وثلثون ونصفه ستة عشر كحاصل
ضربها فى الاثنين وفى المثال الثانى اذا جمع الاربعة والعشرة
وضرب الاربعة عشر فى الثلثة حصل اثنان واربعون ونصفه احد
وعشرون كحاصل ضربه فى الواحد والنصف ومن هذا يعلم ان
القاعدة المختصة فى المشهور باستخراج جمع الاعداد المنتظمة
على النظم الطبيعى كما مر شاملة لاستخراج جمع مثل هذه الاعداد
المتفاضلات ايضا فتدبر ومنها وهو مما تفطنا به كون كل
عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اكثر سواء كان الكل متصلا
بعضها مع بعض على النظم الطبيعى او منفصلا بعضها عن بعض
بفاصلة قليلة او كثيرة او متصلا بعضها دون بعض بشرط تساوى

القراين والنظاير فى الاتصال والانفصال كان مجموع الحاشيتين
المتقابلتين لهذه الاعداد بالنسبة الى مجموعها بقدر ضعف كسر
الذى يكون مخرجه موافقا لعدتها فان مجموع الحاشيتين للاربعة
والخمسة والستة اى العشرة بالنسبة الى مجموع هذه الاعداد الثلثة
اى الخمسة عشر بقدر ثلثيه ومجموع حاشيتى الثلثة والخمسة والسبعة
والتسعة اى الاثنى عشر بالنسبة الى مجموع هذه الاربعة اى الاربعة
والعشرين بقدر ربعيه ومجموع حاشيتى الثلثة والاربعة مع الستة و
السبعة ومع التسعة والعشرة اى الثلثة عشر بالنسبة الى مجموع هذه
الستة اى التسعة والثلثين بقدر سدسيه ومجموع حاشيتى الثلثة
والاربعة والخمسة مع الثمانية والتسعة والعشرة ومع الثلثة عشر
والاربعة عشر والخمسة عشر اى الثمانية عشر بالنسبة الى مجموع هذه التسعة
اى الاحد والثمانين بقدر تسعيه وعلى هذا القياس وقد تبين
بهذه الخاصية ان نصف مجموع حاشيتى امثال تلك الاعداد لكونه
بمنزلة كسر لها من مخرج عدتها اذا ضرب فى تلك العدة يكون الحاصل
مساويا لحاصل جمع تلك الاعداد فقد تلخص بذلك قاعدة لطيفة

لاستخراج

لاستخراج جمع الاعداد فى المتصلات والمنفصلات والمختلطات
المرعى فيها تطابق القراين والنظاير حتى فيما مبدؤه الواحد فانه
وان لم يكن له حينئذ حاشية تحتانية لكن الفوقانية فى هذه الصورة
مغنية عنها بناء على ما مر من استقلالها عند فقدان التحتانية
ولما كان مجموع حاشيتى كل عدة من الاعداد فى جميع الصور موافقا
لمجموع طرفيها لحصول جبر قدر نقصان التحتانية عن الطرف التحتانى
بزيادة مثله فى الفوقانية على الفوقانى كان ضرب نصف مجموع
الطرفين ايضا فى عدة الاعداد المذكورة يجرى مجرى ضرب نصف
مجموع الحاشيتين فى عدتها فيكون ضرب نصفه فيها قاعدة اخرى
لاستخراج جمع مثل تلك الاعداد ولما كان مضروب نصف عدد
فى عدد آخر ومضروب تمام الاول فى نصف الثانى متوافقين دائما
يكون ايضا مضروب مجموع الحاشيتين فى نصف عدتها مساويا
لحاصل جمعها فعلم بذلك ان القاعدة المختصة فى المشهور باستخراج
جمع الاعداد المنتظمة كما انها كانت ايضا جارية فى استخراج جمع
المتفاضلات على ما مر جارية فيما نحن فيه ايضا فتدبر ومنها

وهو ايضا مما تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا ضرب فى نصف متلوه او ضرب نصفه فى متلوه كان الحاصل مساويا الحاصل جمع الواحد الى متلوه على النظم الطبيعى وكان كل من هذين الحاصلين مساويا لعدد التركيبات الثنائية المحتملة فى العدد فان كلا من مضروب الخمسة مثلا فى نصف الاربعة او بالعكس ومجموع الواحد الى الاربعة عشر وتلك العشرة مساوية للثنائيات المحتملة فى الخمسة بتفصيلها الاول مع الثانى ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثانى مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثالث مع الرابع ثم مع الخامس ثم الرابع مع الخامس ويتفرع على هذه الخاصية ثلث قواعد لطيفة احديها لاستخراج جمع الاعداد على النظم الطبيعى وهى ان يجمع العدد الاخير مع مضروبه فى نصف متلوه او بالعكس وثانيتها لاستخراج عدة التركيبات الثنائية المحتملة فى كل عدد وهى ان يضرب العدد فى نصف متلوه او بالعكس وثالثتها لاستخراج هذا المطلوب ايضا وهى ان يجمع من الواحد الى متلو العدد ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون كل عدد بحيث اذا اضيف اليه ضعف متلوه

ثم الى المجموع ثلثة امثال متلو متلوه وهكذا بزيادة واحد فى كل مرتبة الى الواحد كان الحاصل مساويا لمضعف مجموع مسطحات المتقابلين من تلك الجملة الى ان ينتهى الى مسطح الوسطين ان كان العدد زوجا ولمضعف مجموع تلك المسطحات مع زيادة مربع الوسط عليه ان كان فردا وكان كل من هذين مساويا لعدد التركيبات الثلاثية المحتملة فى العدد الزائد على هذا العدد باثنين فان الاربعة مثلا سواء كان اضيف اليها ضعف الثلثة ثم الى المجموع ثلثة امثال الاثنين ثم اربعة امثال الواحد او كان ضعف مجموع مسطحيها فى الواحد ومسطح الثلثة فى الاثنين تصير عشرين وهو عدة التركيبات الثلاثية المحتملة فى الستة وان الخمسة سواء اضيف اليها ضعف الاربعة ثم ثلثة امثال الثلثة واربعة امثال الاثنين وخمسة امثال الواحد او ضعف مجموع مسطحها فى الواحد ومسطح الاربعة فى الاثنين ثم زيد على الجميع مربع الثلثة تصير خمسة وثلثين وهو عدة التركيبات الثلثية الممكنة فى السبعة ويتفرع على هذه الخاصية قاعدتان لاستخراج عدة المحتملات الثلاثية لكل عدد اوليهما ان ينقص من العدد اثنان

ثم اضيف الى الباقى ضعف متلوه وثلثة امثال متلو متلوه وهكذا الى الواحد وثانيتهما ان ينقص من العدد اثنان فان كان الباقى زوجا ضعف مجموع مسطح المتقابلات منها وان كان فردا اضيف الى ذلك مربع العدد الوسطانى ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون كل عدد بحيث اذا ضرب فى محتملات متلوه من التركيبات الثنائية او الثلاثية او الرباعية او غيرها وقسم الحاصل على ما بقى بعد اسقاط اثنين من العدد ان كانت التركيبات ثنائية وبعد اسقاط ثلثة منه ان كانت ثلاثية وعلى هذا القياس كان الخارج مساويا للمحتملات العدد من تلك التركيبات فان الخارج من قسمة مضروب الخمسة فى الستة التى هى المحتملات الثنائية للاربعة اى الثلثين على الثلثة الباقية من الخمسة بعد اسقاط الاثنين منها عشرة موافقة لاحتمالاتها الثنائية والخارج من قسمة مضروب الخمسة فى الاربعة التى هى المحتملات الثلاثية للاربعة اى العشرين على الاثنين الباقيين من الخمسة بعد اسقاط الثلثة منها عشرة موافقة لاحتمالاتها الثلاثية ايضا والخارج من قسمة مضروبها فى الواحد الذى هو لاحتمال الرباعى للاربعة على الواحد الباقى منها

بعد اسقاط الاربعة خمسة موافقة لاحتمالاتها الاربعة الرباعية فيتفرع على هذه الخاصية قاعدة عامة مفيدة لاستخراج عدة كل ما اريد من الاحتمالات التركيبية الممكنة فى كل عدد هى ان تضرب العدد عند ارادة استعلام ثنائياته فى ثنائيات متلوه ثم يقسم الحاصل على ما بقى منه بعد اسقاط الاثنين وعند ارادة استعلام ثلاثياته فى ثلاثيات متلوه ثم يقسم على ما بقى منه بعد اسقاط الثلثة وقس عليهما الرباعية والخماسية وغيرهما ثم انه بما عرفت من مساواة الثنائيات للثلاثيات فى الخمسة يمكنك ان تتفطن بادنى تامل بان كل عدد اذا قسم بقسمين مختلفين كان عدة تركيباته الموافقة لعدد احد القسمين مساوية لعدة الموافقة لعدد القسم الآخر ففى السبعة تساوى الثنائيات مع الخماسيات والثلاثيات مع الرباعيات وفى العشرة الثنائيات مع الثمانيات والثلاثيات مع السباعيات والرباعيات مع السداسيات وعلى هذا القياس ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب فى متلوه وقسم الحاصل على مضروب الواحد فى تاليه كان الخارج مساويا لاحتمالات تركيباته الثنائية واذا ضرب فى متلوه والحاصل فى متلو

متلوه ثم قسم على مضروب الحاصل من ضرب الواحد فی تالیه فی
تالی تالیه کان الخارج مساویا للثلاثیات وعلی هذا القیاس
الرباعیات والخماسیات وغیرهما فان الستة مثلا اذا ضربت
فی الخمسة وقسم الثلثون علی الاثنین خرج خمسة عشر عدد احتمالاتها
الثنائیة ثم اذا ضرب الثلثون فی الاربعة وقسم المائة والعشرون علی
الستة خرج عشرون عدد الثلاثیة ثم اذا ضرب المائة والعشرون
فی الثلاثة وقسم الثلثمائة والستون على الاربعة والعشرین خرج خمسة
عشر ایضا عدد الرباعیة وهکذا وهذه الخاصیة ایضا هی اساس قاعدة
لاستخراج عدة الاحتمالات المذکورة فی کل عدد فلا استعلام عدد
کل ترکیب فی کل عدد یوخذ من آخر العدد بقدر سمیه ومن اوله کذلک
فیقسم حاصل ضرب اجزاء الاول بعضها فی بعض علی حاصل ضرب
اجزاء الثانی کذلک فیکون الخارج موافقا للمطلوب هذا اذا کان
المطلوب عدد مطلق الترکیبات المذکورة من دون اعتبار الاوضاع
المختلفة لکل منها باختلاف الترتیب فلو کان المطلوب جمیع الاحتمالات
عند اعتبار تلک الاوضاع لکان حاصلا بمحض ضرب الاواخر بدون

التقیم

استخراج قاعدة لطیفة [illegible] عدة الاحتمالات الترکیبیة

زید خمسة علی الاحد والعشرین صار خمسة وعشرین والحاصل
من ضربه فی احد وتسعین مجموع مربعات الواحد الیه الفان و
مائتان وخمسة وسبعون وهو مساو لمجموع مال مال الواحد
الی الستة فهی اساس قاعدة لتحصیله فتدبر فهذه اثنتان
وثلثون خاصیة من خواص مطلق العدد هی لب ثمارها
حسابا ومرتبة ورب فواکهها قواما ومنفعة لا احسبها
مجتمعة فی مصنف الی الآن فاحفظها فانها من نوادر الزمان
النوع الثانی وهو ما یکون عارضا لبعض اقسامه الاولیة او
الثانویة او غیرهما فیحتاج بیانه الی تمهید تقسیم العدد الی
اقسامه المشهورة فنقول

استنباط [illegible] مربعات الواحد الی کل عدد

شن برکنار آب روان دفن کند گر خلاف کند

[illegible] ٢٤١٨٨٤١١٢٨٨ سح

ک ١١٢١٧ ١١١ ٤ ١٢١ ٤ ١ م حم

سرد گرم عشق فلان بن فلان بنت فلان ابن فلان

بنویسد با حیض دانه شفتل

ودر موم گیرد و موم را در گل گیرد و جای گذارد گرم شود محبت

حمبة فسعدلره ١٢ ٤ ١١١ ٨

حمه بجق کهیعص ٢٤

ططع ع دول ع و فا او ٨ ٢ ١ ع

جهت زیادتی رزق در کیسه خود بدارد

داح ال ررر روه ن

این طلسم را بنویسد و در زیر زبان گیرد هرکس سخن گوید بجا بند

الطا ١ اح ١ ع ١ ٨ ١١ ٢ ١١١ ع ٤ ١١١ م ١

ه ١١١١ ١١١ ٨ ٨ ط ١ ١ ١ ه

موعدهم والساعة ادهی وامر ان المجرمین فی ضلال
وسعر یوم یسحبون فی النار علی وجوههم ذوقوا مس
سقر انا کل شیء خلقناه بقدر وما امرنا الا واحدة
کلمح بالبصر ولقد اهلکنا اشیاعکم فهل من مدکر
وکل شیء فعلوه فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر ان
المتقین فی جنات ونهر فی مقعد صدق عند ملیک
مقتدر

بسم الله الرحمن الرحیم

الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البیان
الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر یسجدان والسماء
رفعها ووضع المیزان الا تطغوا فی المیزان واقیموا
الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان والارض وضعها للانام
فیها فاکهة والنخل ذات الاکمام والحب ذو العصف و
الریحان فبای آلاء ربکما تکذبان خلق الانسان
من صلصال کالفخار وخلق الجان من مارج من نار
فبای آلاء ربکما تکذبان رب المشرقین ورب
المغربین فبای آلاء ربکما تکذبان مرج البحرین یلتقیان
بینهما برزخ لا یبغیان فبای آلاء ربکما تکذبان یخرج
منهما اللؤلؤ والمرجان فبای آلاء ربکما تکذبان وله

الجوارِ المنشئاتُ في البحرِ كالاعلامِ فبايِّ آلاءِ ربكما
تكذبانِ كلُّ من عليها فانٍ ويبقى وجهُ ربك ذو الجلا
والاكرامِ فبايِّ آلاءِ ربكما تكذبانِ يسئله من في
السمواتِ والارضِ كلَّ يومٍ هو في شانٍ فبايِّ آلاءِ ربكما
تكذبانِ سنفرغُ لكم ايُّها الثقلانِ فبايِّ آلاءِ
ربكما تكذبانِ يا معشرَ الجنِّ والانسِ انِ استطعتم
انْ تنفذوا من اقطارِ السمواتِ والارضِ فانفذوا لا تنفذو
الا بسلطانٍ فبايِّ آلاءِ ربكما تكذبا

٩٧٧١ - الآقا رضي الدين محمد بن الحسن القزويني توفي سنة
١٠٩٦ له لسان الخواص وله رسالة في النيروز فارسية
انه غير ما هو المعروف من تحويل الشمس الى الحمل (اعيان الشيعة
ج ٤٣ ص ١٨١-٣) اقول له ترجمة مبسوطة في روضات
الجنات (الطبعة الاولى ص ٦٥٠ - ٦٥١) فليراجع



